

CRITICA DE LA RAZÓN PRACTICA

IMMANUEL KANT

Libera los Libros

Traducción de J. Rovira Armengol
Edición cuidada por Ansgar Klein
Título del original alemán: *Kritik der reinen Vernunft*

 ISBN: 987-503-349-9
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Indice

PROLOGO

¿Por qué esta crítica no lleva el título de Crítica de la razón práctica *pura,* sino simplemente de la razón práctica, a pesar de que el primero parece exigido por el paralelismo de esta razón con la especulativa? Lo explica suficientemente este estudio. Su, propósito es exponer que existe una razón práctica pura, y con este designio critica toda su facultad práctica. Si lo logra, no necesita criticar la facultad pura con el objeto de ver si la razón no va con esa facultad más allá de una mera presunción (como seguramente sucede con la especulativa), pues si como razón pura es realmente práctica, demuestra su realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y en vano será todo sutilizar contra la posibilidad de que sea real.

A la vez que esta facultad, consta también en lo sucesivo la libertad trascendental, y por cierto que tomada en aquella acepción absoluta en que la razón especulativa la necesita en el uso del concepto de causalidad para salvarse contra la antinomia en que cae inevitablemente cuando quiere pensar lo *absoluto* en la serie del enlace causal, concepto que sólo podía formular problemáticamente -como no imposible de pensar-, pero sin asegurar su realidad objetiva, antes bien únicamente para no ser impugnada en su esencia y precipitada en un abismo de escepticismo porque se pretendiera que es imposible lo que por lo menos debe considerarse como concebible.

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa, *y* todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en ésta carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral.

Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos *a priori* la posibilidad, aunque sin inteligirla, porque es la condición[1] de la ley moral que sabemos. Pero las ideas de Dios e

[1] Para que en esto no se pretenda ver inconsecuencias considerando que ahora denomino a la libertad condición de la ley moral y luego sostengo en este estudio que la ley moral es la condición bajo la cual adquirimos por vez primera conciencia de la libertad, me limitaré a recordar que la libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad. En efecto, si no pensáramos previamente la ley moral en nuestra razón con claridad, nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad

inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley; es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, tampoco de esas ideas podemos sostener que conocemos e inteligimos, no diré solamente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Y, no obstante, son las condiciones de la aplicación de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo). Por consiguiente, en este aspecto práctico puede y debe suponerse su posibilidad, aunque no conocerla ni inteligirla teóricamente. Para el último requisito es suficiente, en el aspecto práctico, que no contengan ninguna imposibilidad intrínseca (contradicción). Aquí hay solamente un motivo para el asentimiento, motivo que es meramente subjetivo en comparación con la razón especulativa y, sin embargo, igualmente válido objetivamente para una razón pura pero práctica; por lo cual se proporciona realidad objetiva y competencia a las ideas de Dios e inmortalidad gracias al concepto de libertad, y aun necesidad subjetiva (requerimiento de la razón pura) de suponerlas, aunque no por eso se amplía la razón en el conocimiento teórico, sino que solamente se da la posibilidad que antes era sólo problema y aquí se convierte en aserción, y así el uso práctico de la razón se enlaza con los elementos del uso teórico. Y esta necesidad no es por cierto hipotética, propia de una intención arbitraria de la especulación, en el sentido de que sea preciso admitir algo si se *quiere* llegar a la perfección del uso de la razón en la especulación, sino una necesidad legal de suponer algo sin lo cual no puede suceder lo que cada uno *debe* ponerse ineluctablemente como intención del hacer y dejar de hacer.

En todo caso, para nuestra razón especulativa sería más satisfactorio resolver de suyo esos problemas sin ese rodeo y conservarlos como intelección para el uso práctico; pero nuestra facultad de la especulación no ha sido tan bien tratada. Quienes se precian de tan elevados conocimientos no deberían tener reserva con ellos, antes bien exponerlos públicamente a examen y apreciación. Pretenden demostrar -¡muy bien! demuestren pues- y la crítica pondrá toda su argumentación a sus pies considerándolos vencedores. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis.* Mas como en realidad no quieren -es de suponer que porque no pueden-, tenemos que abordar nosotros de nuevo esos problemas para buscar y fundar en el uso moral de la razón los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad, para los cuales no halla la especulación garantía suficiente de su posibilidad.

Aquí es donde se explica también por vez primera el enigma de la crítica: ¿cómo es posible negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las

---

(aunque ésta no se contradiga). Pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral.

categorías en la especulación y concederles, no obstante, esta realidad respecto de los objetos de la razón práctica pura? Pues eso debe tener el aspecto de inconsecuente mientras sólo se conozca de nombre ese uso práctico. Pero si ahora, mediante un análisis completo de éste se advierte que la realidad concebida en este caso no aspira a llegar a una determinación teórica de las categorías ni a una ampliación del conocimiento hacia lo suprasensible, sino que lo único que se pretende en este caso es que en este aspecto les corresponda siempre un objeto -porque o bien están contenidas *a priori* en la necesaria determinación de la voluntad o inseparablemente enlazadas con su objeto-, aquella inconsecuencia desaparece porque se hace de aquellos conceptos otro uso que el que la razón especulativa necesita. En cambio, se obtiene entonces una confirmación -muy satisfactoria y que antes difícilmente cabía esperar- del modo de pensamiento consecuente de la crítica especulativa por el hecho de que ésta sólo acepte como fenómenos los objetos de la experiencia como tales y entre ellos nuestro propio sujeto, pero recomiende poner como fundamento cosas en sí, o sea no considerar que todo lo suprasensible es invento y su concepto vacío de contenido: la razón práctica proporciona ahora realidad por sí misma -y sin haberse puesto de acuerdo con la especulativa- a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad: a la libertad (aunque, como concepto práctico, sólo para el uso práctico), confirmado pues con un hecho aquello que allí sólo podía pensarse. Con ello adquiere también su cabal confirmación en la crítica de la razón práctica la afirmación, asombrosa aunque indiscutible, de la crítica especulativa de que aún el sujeto pensante es mero fenómeno para él mismo en la intuición interna, hasta el punto de que es preciso venir a ella aunque la primera no hubiese podido demostrar esta proposición[2].

Con esto entiendo también por qué las objeciones más considerables que hasta ahora se me han hecho contra la Crítica, giran precisamente en torno a estos dos polos: por una parte, la realidad objetiva de las categorías aplicadas a *noumena,* negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico, y por otra, la paradójica exigencia de hacerse a sí mismo *noumenon,* como sujeto de la libertad, pero al propio tiempo también fenómeno, respecto de la naturaleza, en su propia conciencia empírica. En efecto, mientras no se llegó a conceptos determinados de moralidad y libertad, no era posible adivinar, por una parte, qué quería ponerse como fundamento del presunto fenómeno

[2] La unión de la causalidad como libertad con ella como mecanismo natural, la primera mediante la ley moral y la segunda mediante la ley natural -y precisamente en un mismo sujeto: el hombre— es imposible sin representar éste en relación con la primera como ente en sí y en la segunda como fenómeno, lo primero en la conciencia pura, lo último en la empírica. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma.

como *noumenon,* ni, por otra, si realmente era posible también hacerse de él un concepto si previamente habían imputado por exclusión a los meros fenómenos todos los conceptos del entendimiento puro en el uso teórico. Sólo una crítica minuciosa de la razón práctica puede eliminar toda esa mala interpretación y colocar en una luz clara el modo de pensamiento consecuente que constituye precisamente su máxima ventaja.

Para justificar por qué era lícito, y aun necesario, someter de vez en cuando de nuevo a examen en esta obra los conceptos y principios de la razón especulativa pura -a pesar de que ya habían sufrido su crítica especial-, lo cual sin duda no conviene a la marcha sistemática de una ciencia que se pretende edificar (pues las cosas juzgadas sólo pueden citarse debidamente, pero no ponerse de nuevo en tela de juicio), bastará decir: porque se considera la razón con esos conceptos pasando a un uso totalmente diferente del que allí hacía de ellos. Pero tal paso hace necesaria una comparación del uso antiguo con el nuevo, para distinguir seguramente el nuevo carril del anterior y al propio tiempo hacer notar su relación. Por consiguiente, consideraciones de esta clase -entre otras, aquellas que se dirigieron de nuevo al concepto de libertad, pero en el uso práctico de la razón pura- no deben tenerse por añadidos cuya sola finalidad sea llenar lagunas del sistema crítico de la razón especulativa (pues ésta está ya completa en su propósito) y, como suele ocurrir con una edificación hecha precipitadamente, añadirle luego apoyos y contrafuertes, sino como verdaderos miembros que ponen de manifiesto la cohesión del sistema, con el objeto de hacer comprender ahora en su exposición real conceptos que allí sólo podían representarse problemáticamente. Esta observación interesa de preferencia al concepto de libertad, del cual es preciso notar con extrañeza que haya todavía tantos que se jacten poder comprenderlo perfectamente y explicar su posibilidad considerándolo solamente en su aspecto psicológico, mientras que si previamente lo hubiesen meditado con exactitud en el aspecto trascendental, hubieran tenido que reconocer tanto que es imprescindible como concepto problemático en el uso completo de la razón especulativa como que es completamente incomprensible, y si luego pasaron con él al uso práctico, habrían tenido que llegar respecto de los principios del último a la misma determinación de ese uso, a la cual tan reacios se muestran en otros casos. El concepto de libertad es la piedra de escándalo de todos los empiristas, pero también la clave para los principios prácticos más sublimes de los moralistas críticos, que gracias a ella comprenden que por necesidad deben proceder racionalmente. Por esto recomiendo al lector que no pase por alto a la ligera lo que sobre este concepto se dice al final de la Analítica.

Debo dejar para el juicio de los conocedores de un trabajo de esta índole el decidir si tal sistema como el que aquí se desarrolla de la razón práctica pura

a base de la crítica de ésta, requiere mucho esfuerzo o poco, sobre todo para no errar el punto de vista justo desde el cual pueda trazarse debidamente el conjunto. Sin duda presupone la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* pero sólo en la medida en que ésta se trata provisionalmente con el principio del deber e indica y justifica una determinada forma del mismo[3] ; por lo demás, existe por sí mismo. El hecho de que no se haya añadido una clasificación completa de todas las ciencias prácticas, tiene también su razón válida en la condición de esta facultad práctica de la razón. En efecto, la especial determinación de los deberes como deberes del hombre para clasificarlos, sólo es posible a condición de que previamente se haya reconocido al sujeto de esta determinación (el hombre) según la condición con la que es realmente, aunque sólo en la medida en que sea necesaria respecto del deber; pero esto no corresponde a una crítica de la razón práctica, que sólo quiere indicar los principios de su posibilidad, de su extensión y límites completamente sin relación especial con la naturaleza humana. Por consiguiente, la clasificación corresponde en este caso al sistema de la ciencia, no al sistema de la crítica.

Creo que en el segundo capítulo de la Analítica habré dado satisfacción a la crítica de cierto comentarista sagaz y amante de la verdad que comentó la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres:* la de que en ella no se fijó el concepto del bien antes del principio moral[4] (como a su juicio era necesario);

---

[3] Un comentarista que quería decir algo para censurar esta obra, acertó sin duda mejor de lo que se proponía, cuando dijo: que en ella no se estableció ningún nuevo principio de moralidad, sino solamente una fórmula nueva. Pero, ¿quién pretendía introducir siquiera un nuevo principio de toda la moralidad, como si dijéramos para inventarla por vez primera? Como si antes de él, el mundo hubiese ignorado lo que es el deber, o hubiese estado en un error total acerca de él. Pero quien sépalo que para el matemático significa una fórmula que determine con toda exactitud y sin error posible lo que debe hacerse para seguir un problema, no considerará insignificante y superflua una fórmula que así se lo permita respecto de todos los deberes.

[4] Todavía se me podría hacer otra objeción: por qué no he definido previamente también el concepto de facultad apetitiva o del sentimiento de placer; sin embargo, esa objeción es injusta porque tal definición habría podido suponerse perfectamente como dada en la psicología. No obstante, es evidente que en ella la definición podría disponerse de suerte que el sentimiento de placer se pusiera como fundamento de la facultad apetitiva (como en realidad suele hacerse corrientemente), con lo cual empero el principio supremo de la filosofía práctica tendría que resultar necesariamente empírico, lo cual debe decidirse ante todo y en esta crítica se refuta totalmente. Por consiguiente, voy a dar ahora esta explicación tal como debe ser, para dejar indeciso al principio, como corresponde, este punto controvertido. La vida es la facultad de un ente de obrar según las leyes de la facultad apetitiva. La facultad apetitiva es la de este ente de ser, mediante sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones. Placer es la

asimismo he tenido en cuenta muchas otras objeciones que me han venido de hombres que revelan estar muy interesados en averiguar la verdad (pues aquellos que sólo se fijan en su antiguo sistema y que ya han resuelto de antemano lo que deba aprobarse o desaprobarse, no quieren explicación alguna susceptible de contrariar sus intenciones particulares); el mismo criterio seguiré en adelante.

Cuando se trata de la determinación de una facultad especial del alma humana según sus fuentes, contenido y límites, dada la naturaleza del conocimiento humano sólo cabe partir de sus partes, de su exposición exacta y completa (hasta donde sea posible según la situación actual de los elementos del mismo ya adquiridos). Pero existe una segunda atención que es más filosófica y es arquitectónica, a saber: captar debidamente la idea del todo y tener a la vista, a base de ella, en una facultad de la razón pura, todas aquellas partes en sus mutuas relaciones, a base de derivarlas del concepto de ese todo. Este examen y garantía sólo es posible a base del más íntimo conocimiento del sistema, y aquellos que, desalentados ante la primera investigación, consideraron que no valía la pena adquirir ese conocimiento, no llegan a la segunda fase, a saber: a la visión de conjunto que constituye una vuelta sintética a lo que antes se dio analíticamente, y no es de extrañar que encuentren inconsecuencias en todo, aunque las lagunas que las hacen suponer no se hallan en el sistema mismo, sino solamente en la marcha incoherente de su propio pensamiento.

A los efectos de este estudio no me preocupa en lo más mínimo el reproche de querer introducir un nuevo lenguaje, porque en este caso el tipo de conocimiento se aproxima mucho de suyo a la popularidad. Además, es un reproche que por lo que respecta a la primera Crítica, no podía suscribir

---

representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad de la causalidad de una representación respecto de la realidad de su objeto (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producirlo). No necesito más con vistas a la crítica de conceptos que se toman de la psicología; lo demás corre por cuenta de la crítica. Se advertirá fácilmente que con esta explicación se deja indecisa la cuestión de si el placer debe ponerse siempre como fundamento de la facultad apetitiva, o si hay también ciertas condiciones en que se limita a seguir su determinación; en efecto, está compuesto de puros atributos del entendimiento puro, o sea categorías, que no contienen nada empírico. Esta precaución es muy recomendable en toda la filosofía y, no obstante, a menudo se desdeña: consiste en no anticiparse con una definición atrevida en los juicios antes de haber analizado completamente el concepto, lo cual a menudo se logra bastante tarde. Además, mediante todo, la marcha de la crítica (tanto de la razón teórica como de la práctica), se observará que en ella se hallan múltiples ocasiones de suplir no pocas deficiencias del antiguo curso dogmático de la filosofía y de modificar errores que no pueden observarse sino después de haber hecho de los conceptos un uso de la razón que se dirija al conjunto de todos ellos.

nadie que la hubiese meditado a fondo en lugar de limitarse a hojearla. Fabricar palabras nuevas cuando en el lenguaje no faltan ya términos para conceptos dados, es un esfuerzo pueril por distinguirse entre la masa, a falta de pensamientos originales y verdaderos, presentándose por lo menos con remiendos nuevos en un traje viejo. Por consiguiente, si los lectores de aquella obra conocen expresiones más populares que sean igualmente idóneas para el pensamiento como me parecieron serlo a mí, o bien se sienten con ánimos para demostrar la nulidad de estos pensamientos mismos y, en consecuencia, de esos términos, les estaría muy agradecido en el primer caso, pues lo único que pretendo es que se me entienda, y, en el segundo, contraerían un gran mérito en la filosofía. Sin embargo, mientras esos pensamientos se sostengan, dudo mucho de que puedan descubrirse para ellos términos adecuados y sin embargo más corrientes[5].

[5] Más (que esa incomprensibilidad) me preocupa en este caso de vez en cuando la mala interpretación de ciertos términos que yo escogí con el mayor cuidado para no estropear el concepto a que se refieren. Así, en el cuadro de las categorías de la razón práctica, en el título de la modalidad, lo lícito y lo ilícito (lo objetivamente posible o imposible en la práctica) tienen en el lenguaje corriente casi el mismo sentido que la categoría subsiguiente del deber y de lo contrario al deber; en cambio, en esta obra, lo primero se refiere a lo que está de acuerdo o en contradicción con un precepto práctico meramente posible (como, por ejemplo, la solución de todos los problemas de la geometría o la mecánica), y lo segundo a lo que en este respecto se halla en una ley realmente situada en la razón; y esta diferencia de significado no es totalmente ajena al lenguaje ordinario, aunque no es frecuente. Así, por ejemplo, no es lícito que un orador como tal introduzca nuevas palabras o giros, como hasta cierto punto es lícito para el poeta; en ninguno de ambos casos se piensa empero en el deber. Pues a nadie puede impedirse que quiera echar a perder su fama de orador. Lo único que aquí importa es la diferencia de imperativos en motivos de determinación problemáticos, asertóricos y apodícticos. Asimismo, en aquella nota en que cotejé las ideas morales de perfección práctica en distintas escuelas filosóficas, distinguí la idea de sabiduría de la santidad, a pesar de haber manifestado que objetivamente y en el fondo eran idénticas. Pero en este lugar entiendo por tal únicamente aquella sabiduría que se adjudica el hombre (el estoico), es decir, que se atribuye subjetivamente como propiedad al hombre. (Tal vez el término "virtud", de que el estoico hace también gran gala, indique mejor lo característico de su escuela.) Pero la expresión "postulado" de la razón práctica pura podría provocar aun las peores interpretaciones si se la involucrara con el significado que tienen los postulados de la matemática pura y que llevan en sí certidumbre apodíctica. En cambio, éstos postulan la posibilidad de una acción cuyo objeto se ha reconocido previamente como posible teóricamente *a priori* con completa certidumbre. Pero aquél postula la posibilidad de un objeto (Dios y la inmortalidad del alma) mismo a base de leyes prácticas apodícticas, o sea sólo con vistas a una razón práctica; pues esta certidumbre de la posibilidad postulada no es teórica, y en consecuencia tampoco apodíctica, o sea una necesidad reconocida respecto del objeto, sino suposición necesaria respecto del sujeto para la observancia de sus leyes objetivas pero prácticas; por lo tanto, mera hipótesis necesaria. No supe hallar un término mejor para esta necesidad de la razón que es subjetiva y, no obstante, verdadera y absoluta.

De esta suerte se habrían averiguado en adelante los principios *a priori* de dos facultades del ánimo: la facultad del conocimiento y la apetitiva, y habrían sido determinadas según las condiciones, alcance y límites de su uso, con lo cual empero se habrían echado los cimientos seguros de una filosofía sistemática, teórica tanto como práctica, como ciencia.

Pero nada peor podría suceder sin duda a estos esfuerzos que la circunstancia de que alguien hiciera el inesperado descubrimiento de que no hay en absoluto un conocimiento *a priori* ni puede haberlo. Pero no hay aquí peligro alguno. Sería como si alguien pretendiera demostrar con la razón que no hay razón. Pues sólo decimos que conocemos algo mediante la razón cuando tenemos conciencia de que habríamos podido saberlo aunque no se nos hubiera presentado en la experiencia; por lo tanto, conocimiento racional y conocimiento *a priori* es lo mismo. Pretender arrancar necesidad de una proposición empírica *(ex pumice aquam), y* con ella también universalidad (sin la cual no hay raciocinio, y por ende tampoco conclusión por analogía, que es por lo menos una presunta universalidad y necesidad objetiva y por lo tanto la presupone siempre) para un juicio, es franca contradicción. Atribuir subrepticiamente necesidad subjetiva, es decir, costumbre, en vez de objetiva, que sólo se da en juicio *a priori,* significa negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocerlo y conocer lo que le conviene y, por ejemplo, de lo que a menudo y siempre sucedió a cierto estado precedente, no decir que de éste puede inferirse aquél (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace *a priori),* sino que sólo cabría esperar casos semejantes (de modo análogo a los animales), es decir, rechazar como falso en el fondo el concepto de causa y como mero engaño del pensamiento. Si pretendiéramos remediar esta carencia de validez objetiva y la universal consiguiente diciendo que no se ve motivo para atribuir a otros entes racionales otra clase de representación, y eso diera una conclusión válida, nuestra ignorancia nos prestaría más servicios para ampliar nuestro conocimiento que toda reflexión, pues por la sola circunstancia de que no conocemos otros entes racionales que no sean el hombre, tendríamos derecho a suponer que son de tal índole como nosotros nos conocemos a nosotros mismos, es decir, los conoceríamos realmente. No menciono siquiera el hecho de que porque se tenga universalmente por verdadero un juicio quede demostrada su validez objetiva (esto es, su validez como conocimiento), antes bien, aunque por casualidad hubiera tal validez, esto no arrojaría una prueba de la coincidencia con el objeto; por el contrario, sólo la validez objetiva constituye el fundamento de un acuerdo necesario universal.

También Hume se encontraría muy a gusto en este sistema del empirismo universal en los principios, pues, como se sabe, sólo pedía que, en lugar de toda significación objetiva de la necesidad, se supusiera solamente en el

concepto de causa una significación meramente subjetiva: la costumbre, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad y la inmortalidad; y, ciertamente, con tal de que se le concedieran solamente los principios, sabía sacar de ellos consecuencias con todo el rigor de la lógica. Sin embargo, ni el propio Hume hizo el empirismo tan universal que incluyera también en él la matemática. Consideraba que las proposiciones de ésta eran analíticas, y si esto fuera cierto, serían apodícticas también de hecho, aunque no pudiera sacarse de ahí ninguna conclusión sobre una facultad de la razón para formular también en filosofía juicios apodícticos (como el principio de causalidad), o sea aquellos que eran sintéticos. Pero si se aceptara universalmente el empirismo de los principios, se involucraría también en él la matemática.

Y si ésta se pone en conflicto con la razón que sólo admite principios empíricos, como es inevitable en la antinomia en que la matemática demuestra irrefutablemente la infinita divisibilidad del espacio, aunque el empirismo no puede permitirla: la máxima evidencia posible de la demostración está en notoria contradicción con las presuntas conclusiones sacadas de principios de la experiencia, y entonces es preciso preguntar, como el ciego de Cheselden: ¿quién me engaña: la vista o el sentimiento? (Pues el empirismo se funda en una necesidad sentida, mientras que el racionalismo en una necesidad comprendida.) Y de esta suerte, el empirismo universal revela ser el genuino escepticismo que erróneamente se imputó a Hume en una acepción tan ilimitada[6], pues por lo menos dejó en la matemática una piedra de toque segura de la experiencia, mientras que el escepticismo no permite ninguna (ya que sólo podría hallarse en principios *a priori)*, a pesar de que ésta no consta de meros sentimientos sino también de juicios. Mas como esta época filosófica y crítica difícilmente puede tomarse en serio ese empirismo, que probablemente sólo se plantea para ejercitar la facultad de juzgar y presentar en una luz más clara mediante contraste la necesidad de principios racionales *a priori*, puede estarse agradecido a aquellos que quieren esforzarse con este trabajo, que por lo demás no es precisamente instructivo.

[6] Nombres que designan la adhesión a una secta, condujeron de suyo en todas las épocas a muchas injusticias; más o menos como cuando alguien dijo: N. es idealista. Pues aunque no sólo concede sino que exige que a nuestras representaciones de las cosas externas correspondan verdaderos objetos de cosas externas, pretende empero que la forma de la intuición de ellos depende no de ellos sino sólo del ánimo humano.

INTRODUCCIÓN

DE LA IDEA DE UNA CRITICA DE LA RAZÓN PRACTICA

El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad del conocimiento, y una crítica de él respecto de ese uso se refería propiamente sólo a la facultad del conocimiento puro, porque ésta suscitaba la sospecha —que en efecto se confirma luego— de que fácilmente se perdía más allá de sus fronteras, entre objetos inalcanzables o aun conceptos contradictorios entre sí. Distinto es ya lo que sucede con el uso práctico de la razón. En éste, la razón se ocupa de los motivos[7] determinantes de la voluntad, la cual es una facultad que o bien produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos (sea suficiente o no la potencia física), es decir, determina su causalidad. En efecto, en este caso la razón puede por lo menos llegar a la determinación de la voluntad y tiene realidad objetiva mientras lo que importe sea sólo el querer. Aquí tenemos pues la primera cuestión: ¿basta la razón pura por sí sola para determinar la voluntad o bien, como empíricamente determinada, es sólo un motivo determinante de la voluntad? Pues bien, en este caso aparece un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura, aunque no sea susceptible de exposición empírica: el de libertad; y si ahora podemos encontrar razones para demostrar que esta propiedad compete de hecho a la voluntad humana (y, por tanto, también a la voluntad de todos los seres racionales), con ellos se habrá expuesto que no sólo la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la empíricamente limitada, es absolutamente práctica. Por consiguiente, tendremos que elaborar, no una crítica de la razón práctica pura, sino cabalmente de la razón práctica. En efecto, la razón pura, una vez que se haya expuesto que existe, no necesita crítica. Es ella la que contiene la guía para la crítica de todo uso. La crítica de la razón práctica propiamente dicha tiene pues como misión disuadir a la razón empíricamente condicionada de la voluntad. El uso de la razón pura, una vez que se ha puesto en claro que la hay, es únicamente inmanente; el empíricamente condicionado que se jacta de ser soberano único, es, por el contrario, trascendente y se manifiesta en exigencias e imperativos que van totalmente más allá de su territorio, lo cual es precisamente la situación

[7] En el sentido de *fundamento* objetivo *(Bestimmungsgrund) y* no de *móvil* subjetivo *(Triebfeder).* (Nota a esta edición).

inversa de lo que pudo decirse de la razón pura en el uso especulativo.
Sin embargo, como sigue siendo aún la razón pura cuyo conocimiento sirve aquí de fundamento al uso práctico, la clasificación de una crítica de la razón práctica deberá adaptarse, según el esquema universal, a la de la especulativa. Por consiguiente, deberemos tener en ella una doctrina elemental y una metodología, y en aquella, como primera parte, una analítica como regla de la verdad y una dialéctica como exposición y solución de la apariencia en los juicios de la razón práctica. Pero el orden en la subsección de la analítica será a su vez el inverso que el de la crítica de la razón pura especulativa, pues en el presente tendremos que empezar con los principios para remontarnos a los conceptos y sólo desde éstos pasar en lo posible a los sentidos, cuando en la razón especulativa empezábamos, por el contrario, con los sentidos y teníamos que terminar en los principios. La razón de esto estriba a su vez en que ahora tenemos que ver con una voluntad y tenemos que ponderar la razón, no en relación con objetos, sino con esta voluntad y su causalidad, pues los principios de la causalidad empíricamente condicionada tienen que constituir el comienzo según el cual se haga el ensayo para fijar por vez primera nuestros conceptos del motivo determinante de tal voluntad, de su aplicación a objetos y por último al sujeto y su sensibilidad. La ley de la causalidad a base de libertad, es decir, algún principio práctico, hace inevitable aquí el comienzo y determina los únicos objetos a que puede referirse este principio.

CRITICA DE LA RAZÓN PRACTICA PRIMERA PARTE

DOCTRINA ELEMENTAL DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

LIBRO I

ANALÍTICA DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

CAPITULO I

DE LOS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

§1

Definición
Principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad que tiene bajo sí varias reglas prácticas. Son subjetivas o máximas cuando la condición es considerada por el sujeto como válida solamente para su voluntad; objetivos o leyes prácticas, cuando la condición se reconoce como objetiva, esto es, válida para la voluntad de todo ser racional.

Observación
Suponiendo que la razón pura pueda contener en sí un motivo práctico, es decir, suficiente para la determinación de la voluntad, hay leyes prácticas; de lo contrario, todos los principios prácticos serán meras máximas. En una voluntad patológicamente afectada de un ser racional puede hallarse un conflicto de máximas contra las leyes prácticas reconocidas por él mismo. Por ejemplo, alguien puede hacerse la máxima de no tolerar ofensas sin venganza

y, no obstante, comprender al mismo tiempo que eso no es una ley práctica, sino sólo su máxima que, en cambio, como regla para la voluntad de todo ser racional no puede concordar consigo mismo en una misma máxima. En la ciencia de la naturaleza, los principios de lo que acaece (por ejemplo, el principio de la igualdad de acción y reacción en la transmisión del movimiento) son al mismo tiempo leyes naturales, pues el uso de la razón es en ella teórico y está determinado por la índole del objeto. En el conocimiento práctico, es decir, en aquel que sólo tiene que ver con los motivos determinantes de la voluntad, los principios que nos hacemos no son por eso leyes todavía bajo las cuales estemos inevitablemente, porque en lo práctico la razón tiene que ver con el sujeto, o sea con la facultad apetitiva, según cuya índole peculiar la regla puede tomar múltiples direcciones. La regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un propósito. Para un ente empero, en quien la razón no sea totalmente el único motivo determinante de la voluntad, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se designa por un deber-ser que expresa la obligación objetiva de la acción, y significa que si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder ineluctablemente según esa regla. En consecuencia, los imperativos valen objetivamente y son completamente distintos de . las máximas como principios subjetivos. Pero aquéllos determinan las condiciones de la causalidad del ente racional como causa eficiente sólo respecto del efecto y suficiencia para él mismo, o bien determinan solamente la voluntad, sea suficiente o no para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, por el contrario, serían categóricos y únicamente leyes prácticas. Por consiguiente, las máximas son principios, pero no imperativos. Pero los imperativos mismos, cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan la voluntad simplemente como voluntad sino sólo respecto de cierto efecto apetecido, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son sin duda preceptos prácticos mas no leyes. Las últimas tienen que determinar suficientemente la voluntad como voluntad, antes aún de que yo pregunte si tengo el poder requerido para un efecto deseado, o qué necesito hacer para producirlo; por lo tanto, son categóricas -de lo contrario no serían leyes; porque les falta la necesidad que, si ha de ser práctica, debe ser independiente de condiciones patológicas, de condiciones en consecuencia que sólo contingentemente se unen a la voluntad. Decid a alguien, por ejemplo, que debe trabajar y ahorrar en la juventud para no morir de hambre en la vejez: esto es un precepto justo y a la vez práctico de la voluntad. Pero échase de ver fácilmente que en este caso la voluntad se refiere a otra cosa, de lo cual se supone que aquella lo desea, y este apetecer debe dejarse para él mismo, para el que obra, no sea que,

además del patrimonio adquirido por él mismo, prevea otras fuentes de ayuda, o que no espere llegar a viejo, o que piense que en caso de apuro sabrá pasarlo mal. La razón, lo único de donde pueda surgir cualquier regla que contenga necesidad, pone sin duda también necesidad en éste su precepto (de lo contrario no sería imperativo), pero ésta sólo está condicionada subjetivamente, y no es posible suponerla en el mismo grado en todos los sujetos. Pero para su legislación se requiere que sólo necesite suponerse a sí misma, porque la regla sólo es objetiva y universalmente válida cuando rige sin condiciones subjetivas contingentes que distingan a un ente racional de otro. Pues bien, decid a alguien que no debe prometer nunca en falso: esto es una regla que sólo afecta a su voluntad; las intenciones que el hombre tenga, pueden lograrse o no por él; la mera voluntad es aquello que ha de determinarse completamente *a priori* mediante esa regla. Ahora bien, si se encuentra que esta regla es prácticamente acertada, es una ley porque es un imperativo categórico. Por consiguiente, las leyes prácticas se refieren exclusivamente a la voluntad prescindiendo de lo que se cumpla por su causalidad, y es posible hacer abstracción de esta última (como perteneciente al mundo de los sentidos) para tenerla pura.

§2

Tesis I

Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la voluntad, son empíricos en su totalidad y no pueden dar leyes prácticas.

Entiendo por materia de la facultad apetitiva un objeto cuya realidad se apetece. Ahora bien, si el apetito por ese objeto precede a la regla práctica y es la condición de convertirla en principio, yo digo (primero): este principio es, pues, empírico en todo momento. En efecto, el motivo determinante del arbitrio es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la misma con el sujeto mediante la cual la facultad apetitiva se determina para la realización del mismo. Pero esa relación con el sujeto se denomina placer por la realidad de un objeto. Por lo tanto, debería presuponerse como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio. Pero de ninguna representación de un objeto, sea ella cual fuere, puede conocerse *a priori* si irá unida a placer o dolor o será indiferente. Por consiguiente, en ese caso, el motivo determinante del arbitrio debe ser siempre empírico y en consecuencia también el principio material práctico que lo presupone como condición.

Ahora bien (segundo), un principio que sólo se funda en la condición subjetiva de la receptividad de un placer o dolor (que nunca puede reconocerse más que empíricamente y no puede ser valedera del mismo modo para todos los entes racionales), puede servir sin duda de máxima para el sujeto que la posee, pero no de ley para esta misma (porque carece de necesidad objetiva que deba reconocerse *a priori)*; por lo tanto, ese principio no puede dar nunca una ley práctica.

§3

Tesis II

Todos los principios prácticos materiales como tales son, sin excepción, de la misma clase y deben figurar bajo el principio universal del amor a sí mismo o de la propia felicidad.

El placer que proporciona la representación de la existencia de una cosa, si ha de ser motivo determinante de apetecer esa cosa, se funda en la receptividad del sujeto porque depende de la existencia de un objeto; por lo tanto, pertenece al sentido (sentimiento) y no al entendimiento, que expresa una relación de la representación con un objeto por conceptos, pero no con el sujeto por sentimientos. Por lo tanto, sólo es práctico en la medida en que la sensación de agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto, determina a la facultad apetitiva. Ahora bien, la conciencia de un ente racional de lo placentero de la vida que acompaña ininterrumpidamente toda su existencia -la felicidad-, y el principio de convertirla en principio determinante supremo del arbitrio, es el principio del amor a sí mismo. Por consiguiente, todos los principios materiales que ponen el principio determinante del arbitrio en el placer o dolor de sentir la realidad de un objeto, son todos de la misma clase dado que todos ellos pertenecen al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad.

Consecuencia

Todas las reglas prácticas materiales ponen el motivo determinante de la voluntad en la facultad apetitiva inferior, y si no hubiera leyes puramente formales de ella que determinaran suficientemente la voluntad, tampoco podría concederse una facultad apetitiva superior.

Observación I

Es forzoso extrañarse de que hombres en otros aspectos tan sagaces crean

poder hallar una diferencia entre la facultad apetitiva inferior y la superior en la presunta circunstancia de que las representaciones enlazadas con el sentimiento de placer, tengan su origen en los sentidos o en el entendimiento respectivamente. En efecto, cuando se pregunta por los motivos determinantes de la voluntad, lo que importa es, no de donde provenga la representación de ese objeto placentero, sino solamente por qué deleita tanto. Si una representación, aunque tenga su sede y origen en el entendimiento, sólo puede determinar el arbitrio suponiendo un sentimiento de placer en el sujeto, el hecho de que sea un motivo determinante de la voluntad depende totalmente de la índole del sentido interno de poder ser afectado por lo agradable. Las representaciones de los objetos pueden ser todo lo heterogéneas que se quiera, pueden ser representaciones del entendimiento y aun de la razón a diferencia de las representaciones de los sentidos, pero el sentimiento de placer mediante el cual aquellos sólo constituyen propiamente el motivo determinante de la voluntad (lo agradable, lo placentero, que de él se espera, que impulsa a la actividad que produzca el objeto), es de la misma clase no solamente porque en todo momento sólo puede conocerse empíricamente, sino también porque afecta a la misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad apetitiva, y en este aspecto no puede distinguirse más que por el grado de cualquier otro motivo determinante. De lo contrario, ¿cómo podría hacerse una comparación de magnitud entre dos motivos determinantes completamente distintos por la clase de representación para preferir aquel que afecte más a la facultad apetitiva? Exactamente el mismo hombre puede devolver sin leer un libro instructivo que en una ocasión le caiga en las manos, para no perderse una cacería; abandonar un hermoso discurso a medio pronunciar, para no llegar tarde a un ágape; renunciar a un entretenimiento en conversaciones razonables, que en otros casos aprecia mucho, para sentarse en una mesa de juego; y aun rechazar a un pordiosero que en otros casos le gustaría favorecer, porque precisamente ahora no tiene en el bolsillo sino el dinero que necesita para pagar la entrada al teatro. Si la determinación de la voluntad se basa en el sentimiento de agrado o desagrado que espera por cualquier causa, es perfectamente indiferente para él por qué clase de representación sea afectado. Sólo la intensidad, la duración, la facilidad con que adquiera ese deleite, y la frecuencia con que se repita, eso es lo que le importa para decidirse a elegir. Así como aquel que necesita oro para gastar, lo mismo le da que su materia -el oro- haya sido extraída de la montaña o lavada de la arena, con la única condición de que en todas partes sea aceptada por el mismo valor, así nadie que sólo se interese por lo agradable de la vida, se preocupará de si las representaciones son del entendimiento o de los sentidos, sino solamente cuánto y cuan gran placer le proporcionen por el máximo tiempo posible. Solamente quienes quieran

privar a la razón pura de la facultad de determinar la voluntad sin presuponer sentimiento alguno, pueden extraviarse de su propia definición y declarar completamente heterogéneo lo que antes habían llevado a un mismo principio. Así, por ejemplo, se encuentra que también se puede sentir placer en la mera aplicación de fuerzas, en la conciencia de la propia fuerza de ánimo al superar obstáculos que se oponen a nuestros propósitos, en el cultivo de los talentos del espíritu, etc., y con razón denominamos esto placeres y diversiones más refinados porque están en nuestro poder más que los otros, no se gastan, antes bien fortalecen la sensación de poder gozar más de ellos y al mismo tiempo que divierten cultivan. Pero si por eso los presentamos como otro modo de determinar la voluntad diferente del que sólo actúa por los sentidos considerando que presuponen en definitiva como primera condición un sentimiento dispuesto en nosotros para la posibilidad de encontrar placer en ellos, sería exactamente lo mismo que si un ignorante que le gustara meterse en metafísica, imaginara la materia tan sutil, tan excesivamente sutil, que hasta le pudiera dar mareo y creyera luego que de esta suerte hubiese imaginado un ente espiritual y no obstante extenso. Si, como Epicuro, ciframos la virtud en el mero deleite que ella promete, para determinar la voluntad, no podemos reprocharle en consecuencia que lo considere totalmente idéntico a los placeres de los sentidos más groseros, pues no hay motivo alguno para imputarle que atribuyera solamente a los sentidos corporales las representaciones mediante las cuales se provoca en nosotros ese sentimiento. Por lo que puede adivinarse, buscó igualmente en el uso de la superior facultad del conocimiento la fuente de muchos de ellos; pero eso no le impidió que, de acuerdo con el mencionado principio, considerara totalmente idéntico aun el placer que nos proporcionan esas representaciones, aun siendo intelectuales, y sólo gracias al cual podían ser motivos determinantes de la voluntad. Ser consecuente es la más grande obligación de un filósofo, aunque es sumamente raro que se cumpla. Las antiguas escuelas griegas nos dan de eso más ejemplos que los que encontramos en nuestra época sincrética, en que se ha ideado cierto sistema de coalición de principios contradictorios lleno de insinceridad y superficialidad, porque es el más recomendable para un público que se satisface sabiendo algo de todo y nada en conjunto, lo cual le permite meterse en todo. El principio de la felicidad propia, por más entendimiento y razón que en él se use, no comprendería en sí otros motivos determinantes que los adecuados a la facultad apetitiva inferior, y, en consecuencia, no hay otra facultad apetitiva superior o bien la razón pura debe ser de suyo práctica, esto es, sin presuponer sentimiento alguno, por consiguiente sin representaciones de lo agradable o desagradable, como materia de la facultad apetitiva que siempre es condición empírica de los principios en virtud de los

cuales la mera forma de las reglas prácticas puede determinar la voluntad. Sólo entonces es la razón, en la medida en que de suyo determine la voluntad (no al servicio de las inclinaciones), una verdadera facultad apetitiva superior a la cual está subordinada la patológicamente determinable y, en efecto, hasta es específicamente distinta de ésta, de suerte que aún la más pequeña mezcolanza de los impulsos de la última atenta a su fuerza y excelencia, así como lo más mínimo empírico como condición de una demostración matemática, rebaja y anula su dignidad y energía. La razón determina la voluntad en una ley práctica directamente, no por intermedio de un sentimiento interpuesto de agrado o desagrado, ni siquiera en esta ley, y sólo el hecho de que pueda ser práctica como razón pura es lo que le permite ser legislativa.

Observación II

Ser feliz, es necesariamente la exigencia de todo ente racional aunque finito y, en consecuencia, inevitable motivo determinante de su facultad apetitiva. En efecto, el estar contento con toda la propia existencia, no es que digamos posesión original y felicidad que presuponga una conciencia de la propia autarquía independiente, sino problema impuesto a ese ente por su misma naturaleza finita, porque está necesitado; y esta necesidad afecta a la materia de la facultad apetitiva de ese ente, o sea algo que se refiere a un sentimiento de placer o dolor que subjetivamente sirve de fundamento, y mediante él se determina lo necesario para estar contento con su estado. Pero precisamente porque este motivo determinante material sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, porque ésta, como objetiva, debe contener en todos los casos y para todos los seres racionales exactamente el mismo motivo determinante de la voluntad, pues aunque el concepto de felicidad sirva siempre de fundamento a la relación práctica de los objetos con la facultad apetitiva, no es más que el título general de los motivos determinantes subjetivos y no determina nada específico, a pesar de que es lo único que importa en este problema práctico, y sin esa determinación no puede resolverse en absoluto. En efecto, donde haya de poner cada cual su felicidad, depende en cada uno de su particular sentimiento de placer y dolor, y, aun en un mismo sujeto, de las necesidades provenientes de las modificaciones de este sentimiento, y en consecuencia una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es objetivamente un principio práctico muy contingente que puede y debe ser muy diferente en sujetos distintos y por lo tanto nunca puede producir una ley, puesto que en el afán de felicidad, lo que importa no es la forma de legalidad sino simplemente la materia, a saber: si y cuánto placer puedo esperar siguiendo la ley. Sin duda puede haber principios de amor a sí mismo que contengan

reglas universales de habilidad (descubrir medios para propósitos), pero entonces son meros principios teóricos[8], por ejemplo, como aquel que deseando comer pan, tiene que idear un molino. Pero los preceptos prácticos en ellas fundados, no pueden ser nunca universales, puesto que el motivo determinante de la facultad apetitiva se funda en el sentimiento de placer y dolor, del cual no puede suponerse nunca que se dirija universalmente a los mismos objetos.

Mas suponiendo que los seres racionales pensaran también de modo absolutamente idéntico respecto de lo que hubieran de suponer como objetos de sus sentimientos de placer o dolor, y asimismo respecto de los medios de que debieran servirse pata lograr los primeros y evitar los últimos, el principio del amor a sí mismo no podría ser presentado por ellos en modo alguno como ley práctica, puesto que, en definitiva, esa unanimidad sólo sería contingente. Al fin y al cabo, el motivo determinante sólo sería válido subjetivamente y sería meramente empírico y no tendría aquella necesidad que se piensa en toda ley, a saber, la objetiva por motivos *a priori;* entonces, esa necesidad no podría presentarse como práctica, sino meramente como física, en el sentido de que la acción se nos impone a causa de nuestra inclinación del mismo modo inevitable que el bostezar cuando vemos bostezar a otros. Más bien podría sostenerse que no hay leyes prácticas, sino solamente sugestiones para uso de nuestros apetitos, y no que principios meramente subjetivos se eleven al rango de leyes prácticas que tengan necesidad totalmente objetiva y no meramente subjetiva y deban ser conocidos por la razón *a priori* y no por la experiencia (por empíricamente universal que ésta sea). Aun las reglas de fenómenos concordantes se llamarán sólo leyes naturales (por ejemplo, las mecánicas) si se las conoce realmente *a priori* o se supone por lo menos (como en las químicas) que se conocerían *a priori* por motivos objetivos si nuestra inteligencia calara más hondo. Mas en el caso de principios prácticos puramente subjetivos se pone expresamente como condición que tengan por fundamento condiciones de la voluntad no objetivas sino subjetivas y, por consiguiente, que en todos los casos puedan presentarse sólo como meras máximas, pero nunca como leyes prácticas. Esta última observación parece a primera vista ser mera cuestión de palabras, pero es la definición de la importantísima diferencia que sólo puede

---

[8] Proposiciones que en matemática o en la ciencia de la naturaleza se llaman prácticas, propiamente deberían llamarse técnicas, pues esas disciplinas nada tienen que ver con la determinación de la voluntad; sólo muestran lo múltiple de la posible acción suficiente para producir cierto efecto y, por consiguiente, son tan teóricas como todas las proposiciones que predican el enlace de una causa con un efecto, y quien desee el último, debe también aceptar que haya la primera.

contemplarse en investigaciones prácticas.

§4

Tesis III

Cuando un ente racional pretende pensar sus máximas como leyes universales prácticas, sólo puede pensarlas como principios que no por la materia sino sólo por la forma contienen el motivo determinante de la voluntad.
La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Este es el motivo determinante de la última o no lo es. Si lo fuera, la regla de la voluntad se sometería a una condición empírica (las relaciones de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se hace abstracción de toda materia, o sea de todo objeto de la voluntad (como motivo determinante), no queda más que la mera forma de una legislación universal. Por consiguiente, un ente racional no puede pensar sus principios subjetivo-prácticos, es decir, máximas, al mismo tiempo como leyes universales o bien tiene que suponer que su mera forma, en virtud de la cual aquéllos se amoldan a la legislación universal, los convierte por sí sola en ley práctica.

Observación
El entendimiento más corriente puede distinguir -sin que se le instruye- qué forma en la máxima se amolda a la legislación universal y cuál no. Por ejemplo yo me he dado la máxima de aumentar mi patrimonio por todos los medios seguros. Tengo ahora en mis manos un depósito cuyo dueño ha fallecido sin dejar ningún documento escrito sobre ese depósito. Naturalmente, es el caso de mi máxima. Lo único que ahora deseo saber es si esta máxima puede valer también como ley práctica universal. La aplico pues al caso actual y pregunto si podría adoptar forma de ley y por lo tanto haber mediante mi máxima tal ley: y que todos pudieran negar un depósito del cual nadie pudiera demostrar que les fuera confiado. En seguida advierto que tal principio como ley se anularía a sí mismo, porque daría lugar a que no hubiera depósitos. Para que una ley práctica se reconozca como tal, es preciso que se califique de ley universal; es una proposición idéntica y por consiguiente clara en sí. Pues bien, si digo: mi voluntad está bajo una ley práctica, no puede indicar mi inclinación (por ejemplo, en el caso presente, mi codicia) como motivo determinante de esa ley práctica que la concilie con una ley práctica universal, pues ésta, bien lejos de amoldarse a una

legislación universal, más bien tiene que aniquilarse a sí misma en forma de ley universal.
Por consiguiente, siendo universal el afán de felicidad, y por lo tanto también la máxima de que todos se pongan esta última como motivo determinante de su voluntad, asombra que haya hombres inteligentes a quienes se les haya ocurrido presentarla por esta razón como ley práctica universal. En efecto, como en otros casos una ley natural universal lo hace todo concorde, en este caso -si se pretendiera dar a la máxima la universalidad de una ley- se produciría francamente el extremo más contrario de la concordancia, el peor conflicto, y la total anulación de la máxima misma y su propósito, puesto que la voluntad de todos no tendría entonces el mismo objeto, sino que cada cual tendría el suyo (su propio bienestar), que si bien casualmente puede compadecerse con las intenciones de otros encaminadas igualmente a sí misma, dista mucho empero de ser suficiente para ser ley, porque las excepciones que a veces habrá derecho a hacer, son infinitas y no pueden determinarse concretamente en una regla universal. De esta suerte se produce una armonía semejante a aquella que cierta poesía humorística describe sobre la armonía espiritual de dos cónyuges que se arruinan mutuamente: Oh, maravillosa armonía, lo que él quiere, quiérelo ella también, etc. -o lo que se refiere de la reclamación del rey Francisco I al emperador Carlos V: Lo que mi hermano quiere (Milán), lo quiero yo también. Los motivos determinantes empíricos no sirven para una legislación extrínseca universal ni tampoco para la intrínseca, pues cada cual pone su sujeto, y otro sujeto, como fundamento de la inclinación, y en cada sujeto es tan pronto una como la otra la que prevalece en la influencia. Descubrir una ley que las rija todas ellas bajo esta condición, a saber: con concordancia omnilateral, es absolutamente imposible.

§5

Problema I

Suponiendo que solo la mera forma legislativa de las máximas sea suficiente motivo de determinación de una voluntad: hallar la índole de aquella voluntad que sólo así es determinable. Como la mera forma de la ley sólo puede ser representada por la razón y, en consecuencia, no es objeto de los sentidos, y por consiguiente no figura entre los fenómenos, su representación como motivo determinante de la voluntad es distinta de todos los motivos

determinantes de los acaecimientos de la naturaleza por la ley de causalidad, porque en éstos los motivos determinantes mismos deben ser fenómenos. Y como para la voluntad no puede servir de ley ningún otro de sus motivos determinantes que no sea aquella forma legislativa universal, esa voluntad debe concebirse como completamente independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea de la ley de causalidad, o bien en relación recíproca. Pero esa independencia se llama libertad en la acepción más estricta, o sea en la trascendental. Por lo tanto, una voluntad a la cual sólo pueda servir de ley la mera legislativa de la máxima, es una voluntad libre.

§6

Problema II

Suponiendo que una voluntad sea libre: hallar la ley que únicamente es capaz de determinarla de modo necesario.

Como la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de la máxima, nunca puede darse sino empíricamente y, no obstante, la voluntad libre, como independiente de condiciones empíricas (o sea, pertenecientes al mundo sensible), debe ser determinable, una voluntad libre, independiente de la materia de la ley, tiene que hallar empero en la ley un motivo determinante. Pero, además de la materia de la ley, no se contiene en ella más que su forma legislativa. Por lo tanto, la forma legislativa, estando contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un motivo determinante de la voluntad

Observación

Por consiguiente, libertad y ley práctica absoluta se refieren mutuamente una a otra. Y ahora no me pregunto si en realidad son también diferentes -y no más bien una ley absoluta meramente la autoconciencia de una razón pura, y ésta totalmente idéntica al concepto positivo de libertad-, antes bien de dónde arranca nuestro conocimiento de lo práctico-absoluto, si de la libertad o de la ley práctica. No puede arrancar de la libertad, pues ni podemos percatarnos de ella directamente porque su primer concepto es negativo, ni deducirla de la experiencia, pues ésta sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos y, en consecuencia, el mecanismo de la naturaleza, que es precisamente lo contrario de la libertad. Por lo tanto, es la ley moral, de la cual adquirimos conciencia directamente (no bien nos proyectamos máximas de la voluntad), lo que se nos ofrece en primer lugar y—como la razón la expone como motivo determinante que no puede ser vencido por ninguna condición sensible, y hasta es totalmente independiente de ellas—, conduce francamente al concepto de libertad. Pero ¿cómo es posible también la

conciencia de esa ley moral? Podemos adquirir conciencia de leyes prácticas puras del mismo modo como de los principios teóricos teniendo en cuenta la necesidad con que nos las prescribe la razón y la eliminación de todas las condiciones empíricas a que aquella nos invita. El concepto de voluntad pura nace de los primeros como la conciencia de un entendimiento puro nace de los segundos. Esta es la verdadera subordinación de nuestros conceptos, y la moralidad es lo primero que nos descubre el concepto de libertad, y, por consiguiente, la razón práctica es la que primero plantea a la especulativa el problema más indisolublemente enlazado con este concepto, para luego sumirla con él en la máxima perplejidad; así se desprende ya del hecho de que, como a base del concepto de libertad no puede explicarse nada en los fenómenos, sino que en ellos hay que guiarse siempre por el mecanismo de la naturaleza, y además la antinomia de la razón pura, cuando pretende elevarse a lo incondicionado en la serie de las causas, se enreda en incomprensibilidades tanto en un caso como en el otro, en lugar de que el último (el mecanismo) sea útil por lo menos para explicar los fenómenos, nunca se habría cometido la osadía de introducir la libertad en la ciencia de no haber sido por la ley moral y, con ella, la razón práctica, y no nos hubiese impuesto este concepto. Pero también la experiencia confirma este orden de los conceptos en nosotros. Supóngase que alguien pretende que su inclinación voluptuosa es totalmente irresistible para él cuando se le presentan el objeto deseado y la ocasión; si se levantara una horca en la casa donde se le presenta esa ocasión para ser colgado en ella inmediatamente después de haber gozado de su voluptuosidad, ¿no dominaría entonces su inclinación? No es necesario pensar mucho para saber qué contestaría. Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe lo obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Tal vez no se decida a asegurar si lo haría o no, pero confesará sin reserva que es posible para él. Por lo tanto, juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en sí la libertad que de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral.

§7
Ley fundamental de la razón práctica pura

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.

Observación

La geometría pura tiene postulados como proposiciones prácticas, pero no contiene nada más que la suposición de que puede hacerse algo cuando se exige que algo se haga, y esas proposiciones son las únicas que tiene que se refieran a una existencia. Son pues reglas prácticas bajo una condición problemática de la voluntad. Pero en este caso dice la regla: es preciso sencillamente proceder de un modo determinado. Por consiguiente, la regla práctica es absoluta, o sea representada como proposición práctica categórica *a priori* mediante la cual la voluntad se determina objetivamente de modo absoluto y directo (mediante la regla práctica misma, que en este caso es pues ley). En efecto, la razón pura, en sí práctica, es directamente legislativa en este caso. La voluntad se concibe como independiente de condiciones empíricas y, en consecuencia, como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley y este motivo determinante se considera como condición suprema de todas las máximas. Es cosa que sorprende bastante y no tiene igual en todo el resto del conocimiento práctico. En efecto, el pensamiento *a priori* de una posible legislación general, pensamiento pues puramente problemático, se impone absolutamente como ley sin tomar nada de la experiencia o de cualquier otra voluntad externa. Pero, además, no es un precepto de acuerdo con el cual debe realizarse una acción para que sea posible un efecto deseado (pues en tal caso la regla estaría condicionada siempre empíricamente), sino una regla que solamente determina *a priori* la voluntad respecto de la forma de sus máximas, y entonces por lo menos no es imposible pensar una ley que sólo sirve como respecto a la forma subjetiva de los principios, como motivo determinante mediante la forma objetiva de una ley. La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo: de la conciencia de la libertad (pues ésta no se nos da previamente), sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética *a priori* que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica, aunque sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ello requeriría, como concepto positivo, una intuición intelectual que en este caso no puede suponerse. Sin embargo, para considerar dada esta ley sin lugar a malas interpretaciones, es preciso observar sin duda que no es empírica, sino el único hecho de la razón pura, la cual de esta suerte se anuncia como originariamente legislativa *(sic volo, sic iubeo).*

Corolario

La razón pura es de suyo únicamente práctica y da (al hombre) una ley universal que denominamos ley moral.

Observación
El hecho que acabamos de mencionar es innegable. No cabe más que analizar el juicio que los hombres formulan sobre la legalidad de sus actos: de esta suerte se hallará siempre que sea lo que fuere lo que diga la inclinación, su razón empero, incorruptible y obligada por sí misma, observará la máxima de la voluntad en una acción ateniéndose siempre a la voluntad pura, es decir, a sí misma, considerándose a sí misma práctica *a priori.* Ahora bien, este principio de la moralidad, a causa precisamente de la universalidad de la legislación, que lo convierte en supremo motivo determinante formal de la voluntad independientemente de todas sus disparidades subjetivas, explica al propio tiempo que la razón sea ley para todos los seres racionales, siempre que tiene voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas, y en consecuencia son capaces de obrar según principios y, por consiguiente, también según principios prácticos *a priori* (pues éstos son los únicos que poseen aquella necesidad que por principio requiere la razón). Por lo tanto, no se limita al hombre, sino que se extiende a todos los seres finitos que tienen razón y voluntad, incluyendo también al ente infinito como inteligencia suprema. Pero en el primer caso, la ley tiene forma de imperativo porque en esos entes, aun siendo racionales, puede suponerse una voluntad pura, pero no santa, porque está afectada por necesidades y móviles sensibles, o sea que no puede atribuírseles una voluntad incapaz de máxima alguna contraria a la ley moral. De ahí que en ellos la ley moral sea un imperativo que ordena categóricamente porque la ley es absoluta; la relación de esa voluntad con esta ley es la dependencia, con el nombre de obligatoriedad, que significa una imposición, aunque mediante la mera razón y su ley objetiva, para una acción que se llama deber porque una voluntad patológicamente afectada (aunque no de esta suerte determinada y en consecuencia siempre libre) lleva en sí un deseo que proviene de causas subjetivas y, por consiguiente, a menudo puede ser contraria al motivo determinante objetivo puro y, por lo tanto, necesita como imposición moral una resistencia de la razón práctica, que puede calificarse de intrínseca, pero intelectual. En la inteligencia omnisuficiente, la voluntad no se representa, y con razón, como capaz de máxima alguna que al mismo tiempo no pueda ser objetivamente ley, y el concepto de santidad, que por eso se le atribuye, la exime, no de todas las leyes prácticas, pero sí de todas las prácticas-restrictivas, o sea de la obligación y el deber. Y, no obstante, esta santidad de la voluntad es una idea práctica que necesariamente debe servir de prototipo y es lo único a lo cual deben aspirar a aproximarse hasta el infinito todos los seres racionales finitos, idea que constante y justamente les hace presente la ley moral pura, que por eso se llama santa, por la cual puede tenerse la seguridad del progreso -que va hasta el infinito-, de sus máximas y

de su inmutabilidad en constante avance, a saber: la virtud, lo más elevado que pueda lograr la razón práctica finita que, a su vez, por lo menos como facultad adquirida naturalmente, nunca puede ser perfecta porque en ese caso la seguridad nunca llega a ser apodíctica y es muy peligrosa como convicción.

§8

Tesis IV

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad. En efecto, el único principio de la moralidad consiste en la independencia respecto de toda materia de la ley (o sea de un objeto deseado) y, no obstante, al mismo tiempo en la determinación del arbitrio por la sola forma legislativa universal de que debe ser capaz una máxima. Mas aquella independencia es libertad en sentido negativo, mientras que esta legislación propia de la razón pura y como tal práctica, es libertad en su acepción positiva. Por consiguiente, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica pura, es decir, de la libertad, y esta misma es la condición formal de todas las máximas, la única bajo la cual pueden concordar con la ley práctica suprema. Por lo tanto, cuando la materia del querer -que no puede ser otra que el objeto de un apetito unido a la ley- se involucra con la ley práctica como condición de su posibilidad, resulta de ahí heteronomía del arbitrio, o sea dependencia respecto de la ley natural a seguir algún impulso o inclinación, y la voluntad no se da a sí misma la ley, sino sólo el precepto para la observancia racional de leyes patológicas; en cambio, la máxima que de esta suerte nunca puede contener en sí la forma universal-legislativa, no sólo no crea de esta suerte obligación alguna, sino que ella misma es contraria al principio de una moral práctica pura y, en consecuencia, también a su intención moral, aunque sea legal la acción que de ahí resulte.

Observación I

Por consiguiente, no debe incluirse nunca en la ley práctica un precepto práctico que encierre una condición material (y por lo tanto empírica), puesto que la ley de la voluntad pura que es libre, la pone en una esfera totalmente diferente de la empírica, y la necesidad que expresa, no debiendo ser necesidad natural, no puede consistir pues meramente en condiciones

formales de la posibilidad de una ley. Toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas que no le proporcionan, para los seres racionales, otra universalidad que la simplemente condicionada (en el caso de que deseemos tal o cual cosa, que debamos hacer luego para convertirla en realidad), y todas ellas giran en torno al principio de la felicidad propia. Pues bien, es innegable que todo querer debe tener también un objeto y, por lo tanto, una materia; pero no por esto es ésta motivo determinante y condición de la máxima, pues si lo fuera no puede exponerse en forma legislativa universal porque entonces la esperanza de que existiera el objeto sería la causa determinante del arbitrio, y habría que poner como fundamento de la voluntad la existencia de alguna cosa de la cual dependiera la facultad apetitiva, y esa existencia debería buscarse siempre solamente en condiciones empíricas y, por consiguiente, nunca podría constituir el fundamento de una regla necesaria y universal. Así la felicidad de seres ajenos puede ser el objeto de la voluntad de un ser racional; pero si fuera el motivo determinante de la máxima, sería preciso suponer que no sólo encontramos un placer natural en el bienestar de otros, sino también una necesidad, como lo implica el sentimiento de simpatía entre hombres. Pero no podemos suponer esta necesidad en todos los seres racionales (en Dios en modo alguno). Por lo tanto, puede subsistir la materia de la máxima; pero no tiene que ser su condición, de lo contrario no serviría como ley. Por lo tanto, la mera forma de una ley, que limita la materia, tiene que ser al mismo tiempo un fundamento para incorporar esa materia a la voluntad, pero no para suponerla. Por ejemplo, que la materia sea mi propia felicidad. Esta, si la atribuyo a cualquiera (como puedo hacer de hecho en el caso de entes racionales), sólo puede convertirse en ley práctica objetiva si incluyo en ella la de otros. Por consiguiente, la ley de fomentar la felicidad de otros no nace de la suposición de que sea un objeto para el arbitrio de cada uno, sino solamente del hecho de que la forma de la universalidad que la razón requiere como condición para dar a una máxima de amor a sí mismo la validez objetiva de una ley, se conviene en motivo determinante de la voluntad, y, por consiguiente, el motivo determinante de la voluntad pura no era el objeto (la felicidad de otros), sino que lo era la mera forma legal mediante la cual limité mi máxima fundada en la inclinación, con el propósito de proporcionarle la universalidad de una ley y amoldarla de esta suerte a la razón práctica pura; sólo de esa limitación, y no del añadido de un impulso externo, pudo surgir entonces el concepto de obligatoriedad y ampliarse también a la felicidad de otros la máxima del amor a mí mismo.

Observación II

Lo francamente contrario al principio de la moralidad es cuando el principio

de la felicidad propia se convierte en motivo determinante de la voluntad, en lo cual, como mostré antes, debe incluirse absolutamente todo lo que pone al motivo determinante que ha de servir a la ley, en cualquier otra parte que en la forma legislativa de la máxima. Mas este conflicto no es meramente lógico, como el que existe entre las reglas empírico-condicionadas que, no obstante, se pretendía elevar a necesarios principios del conocimiento, si no práctico, y, si la voz de la razón respecto de la voluntad no fuera tan clara, tan infranqueable, tan perceptible aun para el hombre más común, destruiría totalmente la moralidad; pero tal como es, ya sólo puede conservarse en las atarantadoras especulaciones de las escuelas, que son harto impertinentes para hacer oídos sordos a aquella voz celestial y mantener una teoría que no requiere quebraderos de cabeza.
Si un amigo a quien por lo demás quisierais, tratara de justificarse ante vosotros por haber dado un falso testimonio, so pretexto de que ante todo había protegido el a su juicio sagrado deber de la propia felicidad, y luego refiriera las ventajas todas que revelaba la prudencia que él observa para estar a cubierto de todo descubrimiento, aun por parte de vosotros mismos, los únicos a quienes ha revelado el secreto para poder negarlo en cualquier momento, y luego pretendiera con toda seriedad que había cumplido con un verdadero deber de humanidad: os reiríais de él en la cara o retrocederíais asustados, a pesar de que si alguien hubiera orientado sus principios con vistas solamente a sus propias ventajas, no habríais hecho la menor objeción contra tal medida. O suponed que alguien os recomiende como administrador un hombre a quien podáis confiar a ciegas todos vuestros asuntos, y que, para inspiraros confianza, se jactara de ser un hombre inteligente que sabe lograr magistralmente su propio provecho, aun a costa de trabajar incansablemente para no desperdiciar ocasión alguna; y que por último, para que su grosero egoísmo no le creara dificultades, se jactara de saber vivir bellamente, sin buscar su placer, no reuniendo dinero o en brutal opulencia, sino ampliando sus conocimientos, con un trato instructivo bien seleccionado y aun favoreciendo a los necesitados, aunque por lo demás sin reparar en los medios (cuyo valor al fin y a la postre proviene sólo del fin a que se destinen), para lo cual no vacilaría en valerse de dinero y bienes ajenos como propios con la sola condición de que supiera que no lo descubrirían ni encontraría obstáculos: creeríais que quien os lo recomendó se burlaba de vosotros o que había perdido el entendimiento. Las fronteras entre el amor a sí mismo y la moralidad están trazadas con tal claridad que aun la vista más común no puede menos que percibir la diferencia de si algo pertenece al uno o a la otra. Es posible que, ante una verdad tan palmaria, parezcan superfluas las pocas observaciones que se hacen a continuación, pero por lo menos sirven para proporcionar algo más de claridad al juicio de la razón humana

común.
Bien es verdad que el principio de la felicidad puede producir máximas, pero nunca tales que sirvan como leyes de la voluntad, aun en el caso de que uno se pusiera como objeto la felicidad universal. En efecto, como el conocimiento de éstos se basa en puros datos de la experiencia, porque todo juicio sobre esto depende mucho de la opinión de cada cual, que por añadidura es muy variable, sin duda puede haber reglas generales, mas nunca universales, es decir, reglas que por término medio valen las más veces, pero no que deban ser válidas siempre y necesariamente; por lo tanto, no es posible fundar en ellas leyes prácticas. Precisamente porque en este caso es preciso basar en un objeto de la voluntad la regla de ésta que, en consecuencia, tiene que precederla; ésta no puede referirse sino a lo que se recomienda, y en consecuencia a la experiencia, y fundarse en ella, y entonces la diversidad de juicio debe ser infinita. Por consiguiente, este principio no prescribe a todos los seres racionales exactamente las mismas reglas prácticas, aunque éstas figuren todas bajo un título común: el de la felicidad. Pero la ley moral sólo se concibe como objetivamente necesaria porque pretende ser valedera para todos quienes tengan razón y voluntad.
La máxima del amor a sí mismo (prudencia) sólo aconseja; la ley de la moralidad ordena. Y, en definitiva, existe gran diferencia entre lo que se nos aconseja y aquello a que estamos obligado.

Aun para el entendimiento más común es fácil comprender y sin reservas lo que debe hacerse según el principio de la autonomía de la voluntad; lo que deba hacerse suponiendo su heteronomía, es difícil y requiere un conocimiento del mundo; es decir, lo que es deber se impone por sí mismo a cualquiera; en cambio, lo que proporciona verdaderas ventajas duraderas, si se pretende que se extiendan a toda la existencia, va envuelto en impenetrable oscuridad y requiere mucha prudencia para adaptar los fines de la vida, aunque sólo sea de modo tolerable, las reglas prácticamente enderezadas a tal finalidad, a base de buscarles hábilmente excepciones. Sin embargo, la ley moral ordena a todo el mundo y exige la más estricta observancia. Por consiguiente, juzgar lo que según ella debe hacerse, no tiene que ser tan difícil que aun el entendimiento más común y menos ejercitado, aun sin conocer el mundo, no sepa moverse en estos asuntos.
Obedecer el imperativo categórico de la moralidad es cosa que en cualquier momento está al alcance de todos, mientras que sólo raras veces ocurre así con los preceptos empírico-condicionados de la felicidad, y dista mucho de ser posible para todos, aun respecto de un solo propósito. La causa es que en el primero importa sólo la máxima, que debe ser auténtica y pura, mientras que en los segundos entran también en juego las energías y aun el poder

físico para convertir en real un objeto anhelado. Sería vano el imperativo que ordenara a todos que trataran de hacerse felices, pues no se ordena a nadie lo que indefectiblemente quiere ya de suyo. Sólo habría que ordenarle las medidas, o más bien ofrecérselas, porque no puede hacer todo lo que quiere. Pero ordenar moralidad con el nombre de deber, es completamente razonable, pues en primer lugar no todos obedecerán gustosamente su precepto si está en contradicción con inclinaciones, y por lo que concierne a las medidas acerca de cómo pueda observar esta ley, no es este el lugar para enseñarlas, ya que lo que quiere en este aspecto lo sabe ya.

Quien haya perdido en el juego, sin duda puede disgustarse consigo mismo y por falta de prudencia; pero si está convencido de haber hecho trampas (aunque así haya ganado), tiene que despreciarse a sí mismo al medirse con la ley moral. Por consiguiente, ésta debe ser algo completamente distinto del principio de la felicidad propia. En efecto, decirse a sí mismo: soy indigno aunque haya llenado mi bolsa, debe tener otro rasero que aplaudirse a sí mismo y decir: soy un hombre inteligente, pues he enriquecido mi caja.

Por último, en la idea de nuestra razón práctica hay algo más que acompaña la infracción de una ley moral: su punibilidad. Ahora bien, con el concepto de castigo como tal no puede unirse la participación en la felicidad, pues si bien el que castiga, sin duda puede tener al mismo tiempo la bondadosa intención de encaminar también a esta meta este castigo, es preciso que previamente la justifique como castigo, esto es, como mero mal de por sí, de suerte que el castigado, aunque no pensara nada más y no viera que detrás de ese rigor se esconde un favor, tendría que confesar que se lo tenía merecido, y que lo que le ocurrió y su suerte estaban completamente de acuerdo con su comportamiento. En todo castigo como tal debe haber ante todo justicia, y ésta constituye lo esencial de este concepto. Bien es verdad que a ella puede ir asociada la bondad, pero el culpable, por su conducta, no tiene el menor motivo para darse cuenta de ella. Por lo tanto, el castigo es un mal físico que, aunque no fuera asociado como consecuencia natural con lo moralmente malo, tendría que ir unido a él como consecuencia según los principios de una legislación moral. Ahora bien, si todo delito, aun sin reparar en las consecuencias físicas respecto del que lo cometió, es punible en sí, es decir, hace indigno de la felicidad (por lo menos en parte), sería notoriamente absurdo decir: el delito ha consistido precisamente en que se ha ganado un castigo, puesto que ha estropeado su propia felicidad (que según el principio del amor a sí mismo debería ser el concepto peculiar de todo delito). De esta suerte, el castigo sería el fundamento de calificar algo de delito, y la justicia debería consistir más bien en prescindir de todo castigo e impedir aun el natural, pues entonces ya no habría nada malo en el acto porque los males que de otra suerte se producirían, y en virtud de los cuales únicamente sería

malo el acto, quedarían descartados en lo sucesivo. Pero, por último, suponer que todo castigo y recompensa sólo es un mecanismo en manos de una potencia superior y que la única finalidad de ese mecanismo es poner en acción a los seres racionales para que sirvan al designio final de esa potencia (la felicidad), es demasiado palmariamente un mecanismo de su voluntad que suprime toda libertad y no es necesario que nos detengamos a considerarlo.

Más sutil, aunque igualmente alejado de la verdad, es el proceder de quienes suponen cierto sentido moral especial -en lugar de la razón- que determina la ley moral; ese sentido haría que la conciencia de la virtud se enlazara directamente con la satisfacción y el placer, y la del vicio con la inquietud de alma y el dolor, con lo cual todo se basaría finalmente en el afán de la felicidad propia. Aun sin traer a colación lo que se dijo antes, quiero hacer observar solamente la ilusión que se da en este caso. Para imaginar al vicioso torturado con la intranquilidad de ánimo causada por la conciencia de su infracción, es preciso que imaginemos de antemano que, por lo menos hasta cierto punto, su carácter es moralmente bueno porque tiene una base muy excelente, y asimismo representarse ya previamente como virtuoso a quien se alegra con la conciencia de haber actuado en cumplimiento del deber. Por consiguiente, el concepto de moralidad y deber tendría que preceder a toda consideración de esa alegría y no puede inferirse de ésta. Ahora bien, al fin y a la postre es preciso apreciar previamente la importancia de lo que denominamos deber, el prestigio de la ley moral y el valor directo que su observancia da a la persona a sus propios ojos, para sentir esa satisfacción en la conciencia de estar conforme con la misma y la amarga reprensión cuando uno puede reprocharse por haberla infringido. Por lo tanto, esta satisfacción o intranquilidad de ánimo no puede sentirse antes de saberse obligado ni convertirla en base de ese conocimiento. Por lo menos es preciso ser ya a medias un hombre probo para poder hacerse siquiera una representación de esas sensaciones. Por lo demás no discuto que así como en virtud de la libertad la voluntad humana es directamente determinable por la ley moral, así también el más frecuente ejercicio en virtud de ese motivo determinante puede acabar provocando subjetivamente un sentimiento de satisfacción consigo mismo: antes bien es propio del mismo deber fundar y cultivar este sentimiento que propiamente es el único que merece denominarse moral. Pero el concepto de deber no puede inferirse de él, de lo contrario tendríamos que pensar un sentimiento de una ley como tal y convertir en objeto de la sensación lo que sólo por la razón puede pensarse: lo cual, si no se quiere llegar a una crasa contradicción, suprimiría completamente todo concepto de deber y colocaría en su lugar solamente un juego mecánico de inclinaciones más delicadas que a veces se pondrían en conflicto con las más groseras.

Comparado pues nuestro principio formal supremo de la razón práctica pura (como de la autonomía de la voluntad) con todos los anteriores principios materiales de la moralidad, podemos hacer gráficos en un cuadro todos los demás como tales, con lo cual se agotan realmente al mismo tiempo todos los demás casos posibles salvo uno solo formal, y así se demostrará evidentemente que es en vano buscar otro principio que el que ahora hemos expuesto. En efecto, todos los motivos determinantes de la voluntad son meramente subjetivos y en consecuencia empíricos, o bien objetivos y racionales, y unos y otros extrínsecos o intrínsecos.

Los que figuran a la izquierda son todos ellos empíricos y es evidente que no sirven como principio universal de la moralidad. Mas los que se citan a la derecha se fundan en la razón (pues la perfección como cualidad de las cosas y la perfección suprema representada en la sustancia, o sea en Dios, sólo pueden pensarse mediante conceptos racionales).

LOS MOTIVOS DETERMINANTES PRÁCTICOS MATERIALES EN EL PRINCIPIO DE MORALIDAD SON

Subjetivos

Extrínsecos:

-de la educación (según Montaigne)

-de la constitución civil (según Mandeville)

Intrínsecos:

-del sentimiento físico (según Epicuro)

-del sentimiento moral (según Hutcheson)

Objetivos

Extrínsecos: -de la voluntad de Dios (según Crusius y otros moralistas

teológicos)

Intrínsecos: -de la perfección (según Wolff y los estoicos)

Pero el primer concepto, a saber, el de perfección, puede tomarse en sentido teórico, y entonces no significa sino integridad de toda cosa en su clase trascendental) o de una cosa considerada simplemente en general (metafísica), y aquí no puede interesar. (Mas el concepto de perfección en sentido práctico es la idoneidad o suficiencia de una cosa para toda clase de fines. Esta perfección, como cualidad del hombre, en consecuencia intrínseca, no es otra cosa que el talento y lo que lo fortalece o completa: la habilidad. La perfección suprema en la sustancia, o sea Dios, en consecuencia la extrínseca (considerada en el aspecto práctico), es la suficiencia de ese ente para todos los fines sin excepción. Ahora bien, si es preciso que previamente se nos den los fines únicamente respecto de los cuales el concepto de perfección (intrínseca en nosotros mismos o extrínseca en Dios) puede llegar a ser motivo determinante de la voluntad, pero un fin como objeto que mediante una regla práctica deba preceder a la determinación de la voluntad y contener el fundamento de la posibilidad de tal determinación, y en consecuencia la materia de la voluntad tomada como su motivo determinante, es siempre empírica y, por lo tanto, puede servir para el principio epicúreo de la doctrina de la felicidad, pero nunca para el principio racional puro de la moral y del deber (así como los talentos y su fomento solamente porque contribuyen a las ventajas de la vida, o la voluntad de Dios, cuando hay coincidencia con él, sin un principio práctico precedente que sea independiente de su idea, se toman como objetos de la voluntad, sólo por la felicidad que esperamos de ellos, pueden convertirse en causa que mueva la voluntad), se sigue en primer lugar: que todos los principios establecidos en este caso son materiales; segundo: que abarcan todos los principios materiales posibles, y de ahí, por último, la conclusión: que siendo los principios materiales totalmente inapropiados para la ley moral suprema (como se ha demostrado), el principio práctico formal de la razón pura, en virtud del cual la mera forma de una legislación universal posible por nuestras máximas debe constituir el motivo determinante supremo y directo de la voluntad, es el único posible que sirva para imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que imponen acciones como deber), y sirve cabalmente de principio de la moralidad tanto para el juicio como para la aplicación a la volunta humana en su determinación.

I

DE LA DEDUCCIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PRACTICA

Esta analítica expone que la razón pura puede ser práctica, es decir: determinar la voluntad independientemente de todo lo empírico -y por cierto que mediante un hecho en que la razón pura se demuestra en nosotros prácticamente, a saber la autonomía en el principio de la moralidad mediante el cual determina a la voluntad a obrar. Indica al mismo tiempo a que este hecho está inseparablemente unido a la conciencia de la libertad de voluntad -y aun es idéntico a ella- mediante la cual la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se sabe sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como a otras causas eficientes, pero al propio tiempo en lo práctico, por otra parte, como ser en sí, tiene conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, en virtud, no de una particular intuición de sí mismo, sino de ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo sensible, pues en otro lugar se ha demostrado suficientemente que la libertad, si se nos atribuye, nos sume en un orden inteligible de las cosas.

Ahora bien, comparando con esto la parte analítica de la razón especulativa pura, se observa un curioso contraste entre ambas. Allí no eran los principios, sino la intuición sensible pura (espacio y tiempo) el primer dato que hacía posible el conocimiento *a priori* y ciertamente sólo para objetos de los sentidos. Principios sintéticos a base de meros conceptos sin intuiciones eran imposibles, antes bien éstos sólo podían darse en relación con aquella que era sensible, por lo tanto también solamente con objetos de una experiencia posible, porque los conceptos del entendimiento unidos a esta intuición son lo único que hace posible el conocimiento que denominamos experiencia. Más allá de los objetos de la experiencia, o sea de cosas como *noumena,* se negó con todo derecho a la razón especulativa todo lo positivo de un conocimiento. Pero ésta lograba por lo menos poner en seguridad el concepto de *noumena,* la posibilidad, y aun necesidad, de pensarlos, y suponer, por ejemplo, la libertad, negativamente considerada, como totalmente compatible con aquellos principios y limitaciones de la razón teórica pura, salvándola contra toda objeción, sin dar a conocer empero de esos objetos nada determinado ni ampliador, antes bien eliminado completamente toda perspectiva en este sentido.

La ley moral, en cambio, aunque no nos dé perspectiva alguna, por lo menos nos proporciona un hecho inexplicable a base de todos los datos del mundo sensible y de toda la extensión de nuestro uso teórico de la razón, hecho que apunta a un mundo del entendimiento puro, y más aún: lo determina

positivamente y nos hace conocer algo de él, a saber, una ley.
Esta ley pretende proporcionar al mundo sensible, como naturaleza sensible (por lo que concierne a los entes racionales) la forma de un mundo de entendimiento, es decir, de una naturaleza suprasensible, sin detrimento empero del mecanismo de la primera. Pero la naturaleza es, en la acepción más universal, la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los entes racionales es la existencia de éstos bajo leyes empíricamente condicionadas y, en consecuencia, heteronomía para la razón. Por el contrario, la naturaleza suprasensible de esos mismos entes es su existencia según leyes independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, la naturaleza suprasensible, si nos es posible hacernos un concepto de ella, no es sino una naturaleza bajo la autonomía de la razón práctica pura. Pero la ley de esta autonomía es la ley moral que, por consiguiente, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo del entendimiento puro, cuya réplica ha de existir en el mundo sensible, pero al mismo tiempo sin detrimento de sus leyes. Aquella podría calificarse de arquetípica *(natura archetypa)* que sólo conocemos en la razón, y a la segunda de remedada *(natura ectypa)* porque contiene como motivo determinante de la voluntad el posible efecto de la idea de la primera. En efecto, la ley moral nos sume en idea en una naturaleza en que la razón pura -yendo acompañada del patrimonio físico adecuado a ella- produciría el bien supremo, y determina a nuestra voluntad a dar al mundo sensible la forma de un conjunto de entes racionales.
La más corriente atención asimismo confirma que esa idea se halla realmente como pauta ante nuestras determinaciones volitivas, como si dijéramos en forma de boceto.
Si se examina la máxima en virtud de la cual estoy decidido a prestar un testimonio, trato siempre de averiguar cómo sería si valiera como ley natural universal. Es evidente, en esta clase obligaría a todos a la veracidad, pues no es conciliable con la universalidad de una ley natural hacer valer como demostrativas aserciones que deliberadamente sean mendaces. Asimismo, la máxima que adopto respecto de la libre disposición sobre mi vida, se determina inmediatamente cuando pregunto cómo debería ser para que una naturaleza se conserve según una ley suya. Es evidente que en una naturaleza tal nadie pondría fin voluntariamente a su vida, puesto que semejante constitución no sería un orden permanente de la naturaleza, y lo propio ocurriría en todos los demás casos. Ahora bien, en la naturaleza real, tal como es objeto de la experiencia, la libre voluntad no se determina de suyo a tales máximas que por sí mismas pudieran fundar una naturaleza

según leyes universales, o siquiera que se amoldaran de suyo a una naturaleza dispuesta según ellas, antes bien las inclinaciones privadas constituyen sin duda un conjunto natural según leyes patológicas (físicas), pero no una naturaleza, pues ésta sólo sería posible por nuestra voluntad según leyes prácticas. No obstante, mediante la razón tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si mediante nuestra voluntad debiera nacer al mismo tiempo un orden natural. Por lo tanto, esta idea no debe ser la de una naturaleza no empíricamente dada y no obstante posible por la libertad, y por consiguientemente una naturaleza suprasensible a la cual damos nosotros realidad objetiva por lo menos en el aspecto práctico, porque las consideramos como objeto de nuestra voluntad como de seres racionales puros.

Por consiguiente, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual esté sometida la voluntad, y una naturaleza que esté sometida a una voluntad (respecto de lo que tiene relación de ella con sus acciones libres), se funda en que, en aquella, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, mientras que en la segunda la voluntad ha de ser causa de los objetos, de suerte que su causalidad tiene su motivo determinante en la potencia de la razón pura exclusivamente, que por ese motivo puede denominarse también razón práctica pura.

Por lo tanto, son muy distintos los dos problemas: por una parte, cómo la razón pura puede conocer *a priori* objetos y corno, por otra, puede ser directamente motivo determinante de la voluntad, es decir, de la causalidad del ente racional respecto de la realidad de los objetos (sólo mediante el pensamiento de la validez universal de sus propias máximas como leyes).

El primero, como perteneciente a la crítica de la razón especulativa pura, requiere que se explique previamente cómo son posibles *a priori* intuiciones sin las cuales no podría dársenos objeto alguno y en consecuencia tampoco podría conocerse ninguno sintéticamente, y su solución es en el sentido de que todas ellas son sólo sensibles y, por consiguiente, no harán que sea posible tampoco conocimiento especulativo alguno que vaya más allá de la experiencia posible y, por lo tanto, que todos los principios de esa razón especulativa pura no pueden lograr nada más que hacer posible la experiencia, ya sea de objetos dados ya sea de aquellos que podrían darse hasta el infinito, pero que nunca se dan completamente.

El segundo, como perteneciente a la crítica de la razón práctica, no requiere explicación alguna de cómo sean posibles los objetos de la facultad apetitiva, pues esto sigue confiado, como problema del conocimiento teórico de la naturaleza, a la crítica de la razón especulativa, sino solamente cómo la razón puede determinar la máxima de la voluntad; si sólo por medio de representaciones empíricas como motivos determinantes, o bien si la razón pura

sería también práctica y ley de un orden natural posible, pero no cognoscible empíricamente. La posibilidad de tal naturaleza suprasensible cuyo concepto pueda ser al mismo tiempo el fundamento de la realidad de aquella por nuestro libre albedrío, no necesita ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligible) que en este caso, como suprasensible, tendría que ser también imposible para nosotros. En efecto, lo único que importa es el motivo determinante del querer en sus máximas: si es empírico o concepto de la razón pura (de su legalidad cabalmente), y cómo podría ser lo último. Decidir si la causalidad de la voluntad basta o no para la realidad del objeto, es algo que incumbe a los principios teóricos de la razón, como investigación de la posibilidad de los objetos de la voluntad, cuya intuición en consecuencia no constituye en el problema práctico ninguno de sus factores. Lo único que importa en este caso es la determinación de la voluntad y el motivo determinante de su máxima como Ubre albedrío, no el éxito. En efecto, si la voluntad sólo es legal para la razón pura, con su facultad en la ejecución puede suceder lo que se quiera; tanto da que según estas máximas de la legislación de una posible naturaleza surja de ella una tal o no, de eso no se preocupa la crítica, que investiga si, y de qué modo la razón pura puede ser práctica, es decir, determinar inmediatamente la voluntad.
En este asunto puede y debe pues, partir de las leyes prácticas puras y de su realidad sin reproche. Pero en lugar de la intuición les pone como fundamento el concepto de su existencia en el mundo inteligible, a saber, la libertad, pues ésta no significa otra cosa, y aquellas leyes son sólo posibles en relación con la libertad de la voluntad, pero necesarios suponiéndola, o viceversa: ésta es necesaria porque aquellas leyes son necesarias como postulados prácticos. Pero cómo esta conciencia de las leyes morales, o lo que es lo mismo, la de la libertad, sea posible, no puede explicarse más, y sí solamente defenderse su licitud en la crítica teórica.
Hemos hecho, pues, la exposición del principio supremo de la razón práctica, es decir, se ha mostrado, en primer lugar, lo que contiene, que de por sí existe completamente *a priori* e independientemente de principios empíricos, y luego, en qué se distingue de los demás principios prácticos. De la deducción, esto es, la justificación de su validez objetiva y universal y la intelección de la posibilidad de tal proposición sintética *a priori,* no puede esperarse un avance tan bien como sucedía con los principios del entendimiento teórico puro, pues éstos se referían a objetos de la experiencia posible, o sea a fenómenos, y se pudo demostrar que sólo por el hecho de que esos fenómenos se coloquen bajo categorías según la medida de aquellas leyes, estos fenómenos pueden conocerse como objetos de la experiencia y, en consecuencia, toda experiencia posible debe ser adecuada a estas leyes. Mas con la deducción de la ley moral no puede tomar este rumbo, pues ésta no versa sobre el conocimiento de la

índole de los objetos que de algún modo puedan darse en otra parte a la razón, sino sobre un conocimiento en cuanto pueda llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos y en virtud del cual la razón tiene causalidad en un ente racional, es decir, razón pura, que puede considerarse como facultad que determina directamente a la voluntad.

Ahora bien, toda intelección humana termina no bien hemos llegado a fuerzas o facultades fundamentales, pues su posibilidad no puede comprenderse por nada, pero tampoco puede ser inventada o admitida arbitrariamente. Por consiguiente, en el uso teórico de la razón sólo la experiencia nos autoriza a suponerlas. Pero este subrogado de citar demostraciones empíricas en vez de una deducción a base de fuentes cognoscitivas *a priori,* nos es negado también en este caso respecto de la facultad de la razón práctica pura, pues lo que requiere que se busque en la experiencia el fundamento demostrativo de su realidad, tiene que depender de principios de la experiencia en virtud de los fundamentos de su posibilidad, y la razón pura y, no obstante, práctica, no puede tenerse por tal ya en virtud de su concepto. También la ley moral nos es dada, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori,* y que tiene certidumbre apodíctica, suponiendo que tampoco puede hallarse en la experiencia ejemplo alguno de que ha sido observada fielmente. Por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede demostrarse por medio de ninguna deducción, por medio de ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o empíricamente apoyada, y, en consecuencia, aunque se quisiera renunciar a la certidumbre apodíctica, no podría confirmarse por la experiencia, o sea *a posteriori,* y sin embargo consta por sí misma.

Pero en lugar de esta deducción en vano buscada del principio moral aparece algo distinto y totalmente paradójico, a saber: que este principio mismo sirve, por el contrario de principio para la deducción de una facultad inescrutable que ninguna experiencia puede demostrar, pero que la razón especulativa tuvo que suponer por lo menos como posible (con el propósito de hallar entre sus ideas cosmológicas lo incondicionado en cuanto a su causalidad para que no se contradiga a sí misma): el principio de la libertad de la cual la ley moral, que no necesita razones que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad sino la realidad en entes que reconocen esta ley como obligatoria para ellos. La ley moral es en realidad una ley de causalidad mediante libertad y de ahí la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acaecimientos del mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible, y en consecuencia aquella determina lo que la filosofía especulativa debía dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la última era sólo negativo, y es la que por vez primera proporciona realidad objetiva a este concepto.

Esta especie de crédito de la ley moral, puesto que se establece a ella misma como principio de la deducción de la libertad, como causalidad de la razón pura, es totalmente suficiente para completar una necesidad de la razón teórica en lugar de cualquier justificación *a priori,* porque la razón teórica se vio obligada a aceptar por lo menos la posibilidad de una libertad. En efecto, la ley moral demuestra su realidad añadiendo -de modo satisfactorio también para la crítica de la razón especulativa- a una causalidad pensada sólo negativamente, cuya posibilidad era incomprensible para aquella aunque estaba obligada a suponerla, una determinación positiva, a saber, el concepto de una razón directamente determinante de la voluntad (mediante la condición de una forma legal universal de sus máximas), y de esta suerte puede dar por vez primera a la razón —que con sus ideas, si quería proceder especulativamente, caía siempre en desvarío- una realidad objetiva, aunque sólo práctica y transforma su uso trascendente en inmanente (de ser ella misma causa eficiente en el campo de la experiencia por medio de las ideas).
La determinación de la causalidad de los entes en el mundo sensible como tal no pudo ser nunca incondicionada y, no obstante, para toda la serie de las condiciones tiene que dar necesariamente algo incondicionado y, en consecuencia, también una causalidad totalmente determinante por sí misma. De ahí que la idea de libertad, como facultad de espontaneidad absoluta, fuera, no una necesidad, sino —por lo que concierne a su posibilidad- un principio analítico de la razón especulativa pura. Pero siendo absolutamente imposible dar en una experiencia, cualquiera que sea, un ejemplo que le sea conveniente -porque entre las causas de las cosas como fenómenos no puede hallarse ninguna causalidad que sea absolutamente incondicionada—, sólo podíamos defender el pensamiento de una causa de acción libre aplicando este pensamiento a un ente del mundo sensible, si por otra parte se considera también como *noumenon,* cuando mostramos que no se contradice al considerar todos sus actos como físicamente condicionados en cuanto son fenómenos y, no obstante, como físicamente incondicionada su causalidad en cuanto el ente que actúa es un ente de entendimiento, y de esta suerte hacíamos que el concepto de libertad fuera el principio regulativo de la razón; con lo cual, si bien del objeto al cual se atribuye tal causalidad no sé qué sea, por lo menos suprimo el obstáculo gracias a que, por una parte, en la explicación de los acontecimientos del mundo, y en consecuencia también de las acciones de los entes racionales, tengo en cuenta el mecanismo de la necesidad natural de remontarnos de lo condicionado a la condición hasta el infinito, y, por otra, reservo para la razón especulativa el lugar que queda libre para ella, a saber: lo inteligible, para trasladar hacia él lo incondicionado. Mas no pude realizar este pensamiento, es decir, transformarlo -aunque sólo fuera según su posibilidad- en conocimiento de un ente que obrara así. Pues bien, la

razón práctica pura ocupa este lugar vacío gracias a una determinada ley de causalidad en un mundo inteligible (mediante la libertad), a saber: la ley moral. Pero de esta suerte, aunque nada gana la razón especulativa respecto de su intelección, si lo gana respecto del aseguramiento de su concepto problemático de libertad, al cual en este caso se proporciona realidad objetiva y, aunque sólo práctica, indiscutible. Ni siquiera el concepto de causalidad — cuya aplicación y, por lo tanto, significación, sólo se da propiamente en relación con fenómenos, para unirlos en experiencias (como enseña la crítica de la razón pura)— se amplía de suerte que la razón especulativa extienda su uso más allá de los límites mencionados. Pues si tuviera tal propósito, debería querer mostrar cómo pueda usarse sintéticamente la relación lógica de causa y consecuencia en otra clase de intuición, es decir, cómo es posible la *causa noumenon;* no puede permitírselo, pero tampoco lo tiene en cuenta como razón práctica, pues se limita a poner en la razón pura (que por esto se llama práctica) el motivo determinante de la causalidad del hombre como ente sensible (la cual es dada) y, en consecuencia, no necesita el concepto de causa mismo —de cuya aplicación a objetos puede prescindir totalmente en este caso con vistas a conocimientos teóricos porque este concepto se encuentra siempre *a priori* en el entendimiento, aun independientemente de toda intuición, no para conocer objetos, sino para determinar la causalidad respecto de ellos— o sea que no lo necesita en otro aspecto que no sea el práctico; por consiguiente, puede trasladar el motivo determinante de la voluntad al orden inteligible de las cosas, ya que al propio tiempo no tiene inconveniente en confesar que no enriende qué clase de determinación pueda tener el concepto de causa para el conocimiento de estas cosas. Sea como fuere, es preciso que conozca de modo determinante la causalidad respecto de las acciones de la voluntad en el mundo sensible, pues de lo contrario la razón práctica no podría producir realmente hecho alguno. Mas no necesita determinar con vistas al conocimiento de su existencia suprasensible el concepto que se hace de su propia causalidad como *noumenon* para poder darle así significación. Pues la significación la obtiene de todos modos, aunque sólo para el uso práctico, a saber: mediante la ley moral. Aun teóricamente considerado, sigue siendo siempre un concepto puro del entendimiento, o sea dado *a priori,* que puede aplicarse a objetos tanto si se dan como si no se dan sensiblemente; sin embargo, en el último caso no tiene significación ni aplicación teórica determinada, sino que es un pensamiento meramente formal, pero esencial, del entendimiento de un objeto. La significación que le proporciona la razón mediante la ley moral es simplemente práctica, pues la idea de ley de una causalidad (de la voluntad) tiene ella misma causalidad o es su fundamento determinante.

II

DE LAS ATRIBUCIONES DE LA RAZÓN PURA EN EL USO PRACTICO PARA UNA AMPLIACIÓN QUE DE POR SI NO ES POSIBLE EN EL ESPECULATIVO

Con el principio moral hemos sentado una ley de causalidad que coloca el motivo determinante de la última más allá de todas las condiciones del mundo sensible, y hemos concebido la voluntad -tal como era determinable como perteneciente a un mundo inteligible- y por consiguiente el sujeto de esta voluntad (el hombre) no meramente como perteneciente a un mundo del entendimiento puro -aunque en este respecto lo hemos considerado desconocido para nosotros (como podía suceder según la crítica de la razón especulativa pura)- sino que la hemos determinado también respecto de su causalidad por medio de una ley que no puede inducirse en ninguna de las leyes naturales del mundo sensible, o sea que hemos ampliado nuestro conocimiento más allá de los límites de las últimas, pretensión que, no obstante, la crítica de la razón pura declaró nula en toda especulación. ¿Cómo es posible conciliar entonces en este caso el uso práctico de la razón pura con el uso teórico de la misma respecto de la fijación de límites de su potencia?

David Hume, de quien puede decirse que propiamente fue el primero que inició todas las impugnaciones de los derechos de una razón pura, que hicieron necesaria someterla a una investigación total, llegaba a esta conclusión: El concepto de causa es un concepto que encierra la necesidad del enlace de la existencia de lo distinto, y por cierto que en cuanto es distinto, de suerte que si se pone A, conozco que también debe existir necesariamente algo, B, totalmente distinto de A. Pero sólo puede atribuirse necesidad a un enlace en cuanto es conocido *a priori,* puesto que lo único que nos daría a conocer de una unión la experiencia, es que es, más no que sea necesaria. Ahora bien -dice él—, es imposible conocer *a priori y* como necesaria la unión entre una cosa y otra (o entre una determinación y otra totalmente distinta de ella), si no se dan en la percepción. Por lo tanto, el concepto de causa misma es mendaz y engañoso y, lo más suave que puede decirse de él, es que constituye una ilusión disculpable en la medida en que la costumbre (necesidad subjetiva) de percibir como asociadas entre sí ciertas cosas o sus determinaciones a menudo simultáneas o sucesivas por su existencia, se toma inadvertidamente por necesidad objetiva de poner tal enlace en los objetos mismos, y así se desliza subrepticiamente el concepto de causa en lugar de obtenerlo legítimamente; más aún, nunca puede obtenerse o acreditarse porque exige un enlace nulo en sí, quimérico y que no puede ser

sostenido por ninguna razón, enlace al cual no puede corresponder jamás un objeto. De esta suerte se introdujo primero respecto de todo conocimiento relativo a la existencia de las cosas (quedando, en consecuencia, exceptuada aún la matemática) el empirismo como fuente única de los principios, pero simultáneamente con él el más riguroso escepticismo aun respecto de toda la ciencia natural (como filosofía). En efecto, según estos principios no podemos nunca inferir de determinaciones dadas de las cosas según su existencia una consecuencia, pues para eso se necesitaría el concepto de causa, que contiene la necesidad de tal enlace, sino solamente esperar por la regla de la imaginación casos semejantes como en otras ocasiones; pero esta esperanza no es nunca segura, por más a menudo que se haya realizado. Es más aún, de ningún acaecimiento podría decirse "tiene que haberlo precedido algo a lo cual siguiera necesariamente", es decir, debe tener una causa y, en consecuencia, aunque se conocieran casos tan frecuentes en que tal causa precediera de suerte que de ahí pudiera inferirse una regla, no por eso podría suponerse que así sucediera siempre y necesariamente, y por consiguiente sería preciso tener en cuenta también el ciego azar en que cesa todo uso de la razón, lo cual entonces da sólidos fundamentos y hace irresistible al escepticismo respecto de las inferencias que van a las causas desde los efectos. Hasta entonces, la matemática había salido aún bastante bien librada porque Hume sostenía que todas sus proposiciones son analíticas, es decir, que pasan de una determinación a otra en virtud de la identidad, o sea según el principio de contradicción (lo cual empero es falso, antes bien son todas sintéticas, y, aunque por ejemplo la geometría no tenga que ver con la existencia de las cosas, sino solamente con su determinación *a priori* en una intuición posible, pasa, igualmente como por medio de conceptos causales, de una determinación A, a otra completamente diferente B, considerándola empero necesariamente enlazada con aquella). Pero, por último, esa ciencia tan ensalzada a causa de su certidumbre apodíctica, tiene que sucumbir también al empirismo en los principios por el mismo motivo porque Hume puso al hábito en lugar de la necesidad objetiva en el concepto de causa, y transigir, a pesar de todo su orgullo, en rebajar sus audaces proposiciones que exigían asentimiento *a priori* y aguardar, para la validez universal de sus proposiciones, el aplauso que le dieran los observadores complacientes, quienes como testigos no se negarían empero a confesar que siempre habían percibido así lo que el geómetra expone como principios y, por consiguiente, aunque no fuera precisamente necesario, permitirían que pudiera seguirse esperando así. De esta suerte, el empirismo de Hume en los principios lleva también inevitablemente al escepticismo, aun respecto de la matemática y, por consiguiente, en todo uso teórico científico de la razón (pues éste pertenece a la filosofía o a la matemática). La cuestión de si el uso común de

la razón (dada la subversión tan espantosa en que se ve caer a los jefes del conocimiento) saldrá mejor librado y, en consecuencia, si no será necesario que de los mismos principios resulte un escepticismo universal (que, desde luego, sólo afectaría a los sabios), dejo que cada cual la resuelva por sí mismo.

Pero por lo que se refiere a mi elaboración en la Crítica de la Razón Pura, ocasionada sin duda por esa teoría de la duda de Hume, pero que fue mucho más lejos y se ocupó de todo el campo de la razón teórica pura en el uso sintético y, en consecuencia, también aquel que se denomina metafísica, procede del modo que a continuación se indica respecto de la duda del filósofo escocés relativa al concepto de causalidad. Hume tenía toda la razón de considerar engañoso y falsa ilusión el concepto de causa si (como casi universalmente se hace) tomaba los objetos de la experiencia como cosas en sí, puesto que de cosas en sí y de sus determinaciones como tales no puede inteligirse cómo por el hecho de que se ponga A tenga que ponerse también necesariamente otra cosa B, y, por consiguiente, no podía conceder que hubiera tal conocimiento de las cosas en sí. Menos podía conceder aún ese sagaz pensador un origen empírico de este concepto, porque contradiría francamente la necesidad del enlace que constituye lo esencial del concepto de causalidad; por consiguiente, el concepto fue proscrito, y en su lugar apareció el hábito en las observaciones de la marcha de las percepciones.

Sin embargo, de mis investigaciones resultó que los objetos con que tenemos que ver en la experiencia, en modo alguno son cosas en sí, sino meramente fenómenos, y que, aunque en cosas en sí no pueda concebirse, y aun es imposible que se comprenda, como si se pone A tenga que ser contradictorio que se ponga B, que es completamente diferente de A (la necesidad del enlace entre A como causa y B como efecto): pues cabe pensar perfectamente que como fenómenos en una experiencia deben estar enlazadas necesariamente de cierto modo (por ejemplo, respecto de las relaciones de tiempo) y no pueden separarse sin contradecir al enlace mediante el cual es posible esta experiencia, en que son objetos y únicamente cognoscibles por nosotros. Y así se encontró en efecto, de suerte que pude demostrar el concepto de causa no sólo según su realidad objetiva respecto de los objetos de la experiencia, sino deducirlo también como concepto *a priori* en virtud de la necesidad del enlace que lleva en sí, es decir, exponer su posibilidad a base del entendimiento puro sin fuentes empíricas, y así, después de haber eliminado el empirismo de su origen, pude sacar de raíz lo que es su consecuencia inevitable, o sea el escepticismo, primero respecto de la ciencia natural y luego en virtud de lo que se seguía completamente por las mismas razones -respecto de la matemática, de las dos ciencias que se refieren a objetos de una experiencia posible, y de este modo también la duda total de todo cuanto la razón teoría

sostiene que intelige.
Pero, ¿qué sucede con la aplicación de esta categoría de causalidad (y asimismo con todas las demás, pues sin ellas no puede obtenerse conocimiento alguno de lo existente) a cosas que no son objetos de experiencia posible sino que se hallan más allá de los límites de ésta? Pues sólo respecto de los objetos de una experiencia posible pude deducir la realidad objetiva de estos conceptos. Pero precisamente el hecho de que sólo los haya salvado en este caso, de que yo haya indicado que así es posible pensar objetos, aunque no determinarlos *a priori,* es lo que les da un sitio en el entendimiento puro, por el cual son referidos a objetos (sensibles o no sensibles). Si algo falta aún, es la condición de la aplicación de estas categorías, y especialmente de la de causalidad a objetos, o sea la intuición que, cuando no se da, hace imposible la aplicación con vistas al conocimiento teórico del objeto como *noumenon,* la cual pues, si alguien se atreve a ella (como sucedió también en la Crítica de la Razón Pura), se le impide totalmente; en cambio, la realidad objetiva del concepto subsiste siempre y también puede ser usada por *noumena,* pero sin poder determinar en lo más mínimo este concepto ni obtener así un conocimiento. En efecto, se demostró que este concepto no contiene nada imposible tampoco respecto de un objeto, fundándonos en que en toda aplicación a objetos de los sentidos tenía asegurado un sitio en el entendimiento puro. Y aunque luego, referido a cosas en sí (que no puedan ser objeto de la experiencia), no sea susceptible de una determinación para la representación de un objeto determinado con vistas a un conocimiento teórico, siempre podía serlo con vistas a cualquier otra finalidad (acaso práctica) de una determinación de su aplicación, lo cual no sucedería si, según Hume, este concepto de causalidad contuviera algo que fuera absolutamente imposible de pensar.
Ahora bien, para hallar esta condición de la aplicación del mencionado concepto a *noumena,* sólo debemos recordar por qué no nos consideramos satisfechos con su aplicación a objetos de la experiencia, sino que también nos gustaría usarlo de cosas en sí. Pues, entonces, se echa de ver pronto que no es una intención teórica, sino práctica, lo que nos convierte esto en necesidad. Para la especulación —aunque eso nos bastara- no haríamos una verdadera adquisición de conocimiento de la naturaleza ni, en absoluto, respecto de objetos que se nos den de algún modo, antes bien en todo caso daríamos otro paso desde lo sensiblemente condicionado (en que ya tenemos bastante que hacer permaneciendo y recorriendo diligentemente la cadena de las causas) a lo suprasensible, para completar y deslindar nuestro conocimiento desde el lado de los fundamentos, en vez de dejar sin llenar siempre un abismo infinito entre ese límite y lo que conocemos, prestando oídos más a un vano prurito de preguntar que a un sólido afán de saber.

Pero además de la relación en que el entendimiento se halla con objetos (en el conocimiento teórico) tiene también otra con la facultad apetitiva que por eso se llama voluntad, y voluntad pura, en tanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico por la mera representación de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura, o, lo que es lo mismo, de una razón práctica pura, es dado *a priori* en la ley moral como si dijéramos en virtud de un hecho, puesto que así puede denominarse una determinación de la voluntad que es inevitable, aunque no se funde en principios empíricos. Mas en el concepto de voluntad se halla contenido ya el de causalidad y, en consecuencia, en el de voluntad pura el concepto de una causalidad con libertad, es decir, no determinable por leyes naturales y, en consecuencia, no susceptible de intuición empírica como prueba de su realidad, aunque en la ley práctica pura *a priori* justifique totalmente su realidad objetiva, pero no (según es fácil de comprender) con vistas al uso teórico de la razón, sino solamente al práctico. Ahora bien, el concepto de un ente que tiene voluntad libre es el concepto de *causa noumenon, y* éste es un concepto que no se contradice en sí, de lo cual podemos estar seguros por el hecho de que el concepto de causa, como proveniente totalmente del entendimiento puro, al mismo tiempo podría estar garantizado también en cuanto a su realidad objetiva respecto de objetos mediante la deducción, y además ser independiente por su origen de toda condición sensible, es decir, no estar limitado de por sí a fenómenos (salvo que se pretendiera hacer de él un determinado uso teórico), y ser aplicado en todo caso a cosas como entes del entendimiento puro. Mas como a esta aplicación no puede dársele como base una intuición, que como tal nunca podría ser sino sensible, *causa noumenon* es, respecto del uso teórico de la razón, un concepto que aunque posible, pensable, no obstante es vacío. Pues bien, tampoco pretendo conocer teóricamente con esto la índole de un ente que tenga una voluntad pura: me basta calificarlo así de tal y, en consecuencia, unir solamente el concepto de causalidad con el de libertad (y, lo que es inseparable de ella: la ley moral como su motivo determinante): y así me es lícito hacerlo en todo caso en virtud del origen puro, no empírico, del concepto de causa, pues no me considero autorizado a hacer de él otro uso que en relación con la ley moral que determina su realidad, es decir: un uso solamente práctico.

Si, siguiendo a Hume, yo hubiese privado al concepto de causalidad de realidad objetiva en el uso práctico[9], no sólo respecto de las cosas en sí (de lo suprasensible), sino también respecto de los objetos de los sentidos, este concepto habría perdido todo significado y, como concepto teóricamente imposible, habría sido declarado totalmente inutilizable y como de la nada

[9] Schöndörffer: "uso-teórico".

no puede hacerse tampoco un uso, el uso práctico de un concepto teóricamente nulo habría sido totalmente absurdo. Pero el concepto de una causalidad empíricamente incondicionada es sin duda vacuo teóricamente (sin una intuición que le fuera conveniente), pero siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado, mientras que no es éste sino en la ley moral y, en consecuencia, en el aspecto práctico que se le da significación; por lo tanto, no tengo una intuición que le determine su realidad objetiva, mas no por eso deja de tener aplicación real que se pueda exponer *in concreto* en intenciones o máximas, es decir, tiene realidad práctica que puede indicarse, lo cual, por consiguiente, basta para justificarlo aun respecto de *noumena.*

Mas esta realidad objetiva de un concepto del entendimiento puro, una vez iniciada, da en lo sucesivo en el campo de lo suprasensible a todas las demás categorías -aunque siempre solamente en la medida en que se hallen en necesario enlace con el motivo determinante de la voluntad pura (la ley moral)- también realidad objetiva, aunque no otra que la aplicable sólo prácticamente, pero no tiene la menor influencia sobre el conocimiento teórico de estos objetos a título de intelección de su naturaleza por la razón pura, en el sentido de que pueda ampliarlo. Como veremos además en lo que sigue: que nunca se refieren sino a entes como inteligencias, y en éstos solamente a la relación de la razón con la voluntad, y por consiguiente sólo a la práctica, más allá de lo cual no pretenden conocerlos: en cambio, respecto de otras propiedades que pudieran aducirse en relación con ellos, las cuales pertenecieran a la clase de representación teórica de tales cosas suprasensibles, todas ellas no se incluyen luego en el saber, sino sólo en la facultad (en sentido práctico aun en la necesidad) de aceptarlas y suponerlas, aun en el caso de que supusiéramos entes suprasensibles (como Dios) por una analogía, esto es, una relación de la razón pura, de la cual nos sirviéramos prácticamente respecto de lo práctico, y por lo tanto no da el menor aliento a la razón teórica pura mediante la aplicación a lo suprasensible, sino solamente en el aspecto práctico, para entregarse a fantasías hacia lo trascendente.

CAPITULO II

DEL CONCEPTO DE UN OBJETO DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

Entiendo por un concepto de la razón práctica la representación de un objeto como posible efecto mediante la libertad. Ser objeto del conocimiento práctico como tal significa pues solamente la referencia de la voluntad a la acción

mediante la cual él o su contrario se convierte en real, y el juicio de si algo es o no es objeto de la razón práctica pura es solamente la distinción de la posibilidad o imposibilidad de querer aquella acción mediante la cual cierto objeto llegaría a ser real si tuviéramos capacidad para lograrlo (de lo cual tiene que juzgar la experiencia). Si se acepta el objeto como motivo determinante de nuestra facultad apetitiva, es preciso que su posibilidad física mediante el libre uso de nuestras fuerzas preceda al juicio de si es o no es objeto de la razón práctica. Por el contrario, si la ley puede considerarse efectivamente *a priori* como motivo determinante de la acción, y en consecuencia ésta como razón práctica pura, el juicio de si algo es o no objeto de la razón práctica pura, es totalmente independiente de la comparación con nuestra capacidad física, y la cuestión es solamente si nos es lícito querer —estando en nuestro poder- una acción que se dirija a la existencia de un objeto; por consiguiente, la posibilidad moral debe preceder a la acción, pues entonces su motivo determinante no es el objeto sino la ley de la voluntad.

Por lo tanto, los únicos objetos de una razón práctica son los del bien y el mal, pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad apetitiva, y por el segundo el de una facultad de execración, ambas empero según un principio de la razón.

Si se quiere que el concepto del bien no se infiera de una ley práctica precedente, antes bien sirva de fundamento a ésta sólo puede ser el concepto de algo cuya existencia prometa placer determinando así la causalidad del sujeto a producirlo, es decir, la facultad apetitiva. Mas siendo imposible comprender *a priori* qué representación irá acompañada de placer y cuál de desplacer, lo único que importaría sería la experiencia para decidir qué sea directamente bueno o malo. La propiedad del sujeto, la única respecto de la cual podemos fundar esta experiencia, es el sentimiento de placer y desplacer, como receptividad perteneciente al sentido interno, y, por consiguiente, el concepto de lo que es directamente bueno, sólo puede referirse a aquello con que esté directamente enlazada la sensación de placer, y el de lo absolutamente malo solamente debería referirse a lo que provoca inmediatamente dolor. Mas como esto se opone ya al lenguaje corriente, que distingue lo agradable de lo bueno y lo desagradable de lo malo, y exige que lo bueno y malo se juzgue siempre por la razón, o sea por conceptos que puedan comunicarse universalmente, y no por la mera sensación que se limite a objetos[10] distintos y su receptividad, aunque un placer o desplacer por sí sólo no pueda ir directamente unido *a priori* a ninguna representación de un objeto, el filósofo que se creyera obligado a poner por fundamento de su juicio práctico un sentimiento de placer, denominaría bien lo que es medio

[10] Natorp: "sujetos".

para lo agradable y mal lo que es causa de desagrado y dolor, pues el juicio de la relación de los medios con los fines pertenece en todo caso a la razón.
Mas aunque la razón sea la única que puede inteligir el enlace de los medios con sus propósitos (de suerte que también podría definirse la voluntad diciendo que es la facultad de los fines, siendo siempre motivos determinantes de la facultad apetitiva según principios), las máximas prácticas que siguieran solamente como medios al concepto que acabamos de dar del bien, nunca contendrían, como objeto de la voluntad, algo que es bueno de por sí, sino siempre algo que lo *es para algo:* lo bueno sería siempre lo útil, y aquello para lo cual sirviera, debería estar siempre en la sensación, fuera de la voluntad. Si como agradable, esta sensación tuviera que distinguirse del concepto del bien, no habría absolutamente nada que fuera directamente bueno, sino que el bien tendría que buscarse en los medios para algo diferente, a saber, para algo que fuera grato.
Hay una antigua fórmula de las escuelas que dice: *nihil appe-timus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali,* y a menudo tiene un uso justo, aunque a menudo muy perjudicial para la filosofía, porque las expresiones *bonum* y *malum* contienen una ambigüedad de la cual tiene la culpa la limitación del lenguaje, pues por ella tienen un doble sentido y, en consecuencia, ponen inevitablemente en círculos viciosos las leyes prácticas y obligan a la filosofía -que en su uso puede sin duda percatarse de la diferencia de concepto en la misma palabra, mas no hallar términos especiales para ella- a sutiles discusiones sobre las cuales no es posible luego ponerse de acuerdo, pues la diferencia no podría indicarse directamente con un término apropiado[11].
La lengua alemana tiene la suerte de poseer términos que no dejan pasar inadvertida esta diferencia. Para lo que los latinos denominan con una sola palabra *bonum,* tiene dos concepciones distintas y asimismo términos distintos: para *bonum* "das Gute" y "das Wohl", y para *malum* "das Böse" y "das Ubel" (o "Weh"), de suerte que son dos juicios totalmente diferentes que en una acción tengamos en cuenta lo bueno o malo de ella o nuestro agrado o desagrado[12]. De ahí se sigue ya que la anterior proposición psicológica es por

---

[11] Además, la expresión sub ratione boni es también ambigua, pues lo mismo quiere decir que nos representamos algo como bueno si y porque lo deseamos (queremos), como también que deseamos algo porque nos lo representamos como bueno, de suerte que el deseo sea el motivo determinante del concepto de objeto como bueno, o el concepto del bien el motivo determinante del deseo (voluntad), siendo así, el sub ratione boni significaría en el primer caso: queremos algo bajo la idea del bien; en el segundo: a consecuencia de esta idea que debe preceder al querer como su motivo determinante.
[12] Lo que atribuye Kant a la lengua latina puede decirse hasta cierto punto de las neolatinas; en todo caso, los significados de nuestras palabras que expresan esos conceptos no coinciden totalmente con el de las alemanas correspondientes. Bajo esta reserva, hemos

lo menos muy incierta aun si se traduce así: no deseamos nada si no es pensado en nuestro grado o desagrado; por el contrario, es indudablemente cierta y al mismo tiempo se expresa con toda claridad, traduciéndola del siguiente modo: por instrucción de la razón no queremos nada sino en la medida en que lo tenemos por bueno o malo.

"Wohl" y "Ubel" nunca significan sino una referencia a nuestro estado de agrado o desagrado, de placer y dolor, y si por eso apetecemos o detestamos un objeto, es solamente en la medida en que se refiera a nuestra sensibilidad y a la sensación de agrado o desagrado que provoca. Mas el bien o mal significa siempre una referencia a la voluntad en cuanto ésta es determinada por la ley de la razón a hacer de algo su objeto; pero no se determina nunca directamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacer que una regla de la razón sea causa que mueva a una acción (mediante la cual pueda llegar a ser real un objeto). Por consiguiente, el bien o mal se refiere propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona; y si algo quisiera calificarse de absolutamente bueno o malo (y en todo aspecto y sin otra condición) o ser tenido por tal, sólo el modo de la acción, la máxima de la voluntad y, en consecuencia, la misma persona que obra, podría calificarse de buena o mala, pero no una cosa.

Por consiguiente, tenía razón el estoico -por más que nos burlemos de él- que en medio de los más violentos dolores de gota exclamaba: Dolor, por más que me atormentes, nunca confesaré que tú eres algo malo *kakóv, malum).* Lo que sentía era un dolor, como lo revelaba su quejido, pero no por eso tenía motivo para conceder que ese dolor le causaba un mal, pues el dolor no rebaja en lo más mínimo el valor de su persona, sino solamente el de su estado. Una sola mentira que él hubiese dicho a sabiendas, hubiera debido abatir su ánimo: pero el dolor sólo servía de ocasión para enaltecerlo si estaba convencido de que no lo merecía por una acción injusta que lo hubiese hecho digno de castigo.

Lo que hemos de llamar bueno tiene que ser objeto de la facultad apetitiva en el juicio de toda persona razonable, y el mal, objeto de execración a los ojos de todos; por consiguiente, para formular este juicio se necesita, además de sentido, razón. Así sucede con la veracidad en oposición con la mentira, con la justicia en contraste con la violencia, etc. Pero a veces podemos calificar de desagradable algo que, sin embargo, todos deben tener al mismo tiempo por bueno, a veces directa, a veces indirectamente. Quien se haga practicar una operación quirúrgica, no cabe duda de que la siente como desagradable, pero por la razón declara —él y todos— que es buena. Pero si alguien se complace

---

traducido por "agrado - desagrado" los términos alemanes con que Kant designa los conceptos de bien y mal en que se involucra la nota de placer o dolor.

importunando y molestando a personas pacíficas y un día acaba por tener un tropiezo y recibe una buena paliza, sin duda esto es desagradable, pero todos lo aplauden y lo tienen por bueno en sí, siempre que la cosa no vaya más allá; más aún, el mismo que lo recibe tiene que reconocer en su razón que se lo tiene merecido, porque ve traducida en este caso exactamente en la práctica la proporción entre el bienestar y el buen comportamiento que la razón le prescribe inevitablemente.

Sea como fuere, en el juicio de nuestra razón práctica importa muchísimo nuestro agrado y desagrado, y por lo que concierne a nuestra naturaleza de entes sensibles, todo depende de nuestra felicidad, si ésta, como de preferencia exige la razón, se juzga no por la sensación pasajera, sino por la influencia que esa contingencia tenga en toda nuestra existencia y en la satisfacción que nos produzca; sin embargo, no es absolutamente todo lo que de ella depende. El hombre es un ser menesteroso mientras sólo pertenece al mundo sensible, y en este sentido su razón tiene en todo caso una misión -que no puede desdeñar- que le impone la sensibilidad: preocuparse por el interés de ella y hacerse máximas prácticas también con vistas a la felicidad de esta vida y en lo posible también de otra futura. Sin embargo, no es totalmente animal para ser indiferente a todo cuanto la razón dice por sí misma y usarla sólo como instrumento para satisfacer su necesidad como ente sensible, pues en el valor sobre la animalidad no lo eleva en nada el hecho de que tenga razón si sólo ha de servirle para lograr aquello que el instinto hace en los animales; en tal caso sólo sería una manera especial de que la naturaleza se habría servido para pertrechar al hombre con vistas al mismo fin a que destinó a los animales, pero sin destinarlo a un fin superior. Por consiguiente, es evidente que habiendo adoptado la naturaleza con él esta disposición, el hombre necesite razón para tener en cuenta siempre su agrado y desagrado, pero la tiene además para una misión más elevada, a saber, con el objeto de que también aquello que en sí es bueno o malo, y de lo cual sólo puede juzgar la razón pura, no interesada sensiblemente, no sólo lo tenga en cuenta en la reflexión, sino que distinga totalmente este juicio de aquél y lo convierta en condición suprema de lo último.

En este juicio de lo bueno o malo en sí a diferencia de lo que sólo puede denominarse así en relación con lo agradable o desagradable, importa tener en cuenta los siguientes puntos. O bien un principio de razón se piensa ya en sí como motivo determinante de la voluntad, sin tener en cuenta posibles objetos de la facultad apetitiva (o sea mediante la mera forma legal de la máxima), entonces, aquel principio es ley práctica *a priori y* la razón pura se supone que es práctico de por sí. La ley determina entonces directamente la voluntad; el acto conforme a ella es bueno en sí, y una voluntad cuya máxima esté siempre de acuerdo con esta ley, es absolutamente buena en todo sentido

y condición suprema de todo bien. O bien un motivo determinante de la facultad apetitiva precede a la máxima de la voluntad que presupone un objeto de placer y desplacer, o sea algo que agrada o duele, y la máxima de la razón de favorecer aquél y evitar éste, determina los actos como buenos con respecto a nuestra inclinación, o sea sólo indirectamente (con respecto a una finalidad de otra índole, como medio para ella), y entonces estas máximas no pueden denominarse nunca leyes, pero sí preceptos prácticos razonables. La finalidad misma, el placer que buscamos, no es en el último caso un bien, sino algo agradable, no es un concepto de razón sino un concepto empírico de un objeto de la sensación: no obstante, el empleo del medio a este efecto, es decir, la acción (porque para ella se requiere reflexión racional) se llama buena, mas no absolutamente, sino sólo en relación con nuestra sensibilidad respecto del sentimiento de placer o desplacer que produce; pero la voluntad cuya máxima es afectada de esta suerte, no es una voluntad pura que sólo busque aquello en que la razón pura por sí misma puede ser práctica. Este es el sitio donde debe explicarse la paradoja del método en una crítica de la razón práctica, a saber: que el concepto del bien y del mal no tiene que determinarse antes de la ley moral (a la cual, aparentemente, debería servir de fundamento), sino solamente (como efectivamente se hace aquí) después de ella y por medio de ella. En efecto, aunque no supiéramos que el principio de la moralidad es una ley pura, que determina a la voluntad *a priori,* deberíamos, para no suponer principios totalmente en balde *(gratis),* dejar indecisa, por lo menos al principio, la cuestión de si la voluntad tiene solamente motivos determinantes empíricos o también puros *a priori,* pues repugna a todas las reglas fundamentales del proceder filosófico el suponer decidido de antemano aquello que es preciso decidir aún. Suponiendo que quisiéramos partir del concepto del bien para inferir de él las leyes de la voluntad, este concepto de un objeto (como bueno) lo presentaría al mismo tiempo como el único motivo determinante de la voluntad. Y como este concepto no tenía como guía una ley práctica *a priori,* la piedra de toque del bien o mal no podría ponerse más que en la coincidencia del objeto con nuestro sentimiento de agrado o desagrado, y el uso de la razón sólo podría consistir, en parte, en determinar este agrado o desagrado en toda conexión con todas las sensaciones de nuestra existencia, y en parte los medios para procurarme su objeto. Ahora bien, como sólo mediante la experiencia puede decidirse lo que convenga al sentimiento de agrado, mientras que la ley práctica, según se indica, debe fundarse en él como condición, se excluiría la posibilidad de leyes prácticas *a priori,* porque previamente se consideró necesario descubrir para la voluntad un objeto cuyo concepto debería constituir, como objeto bueno, el motivo determinante universal, aunque empírico, de la voluntad. Ahora bien, antes fue preciso investigar si no hay también un

motivo determinante de la voluntad *a priori* (que nunca habría podido hallarse en otra parte que en una ley práctica pura, y por cierto que en la medida en que ésta prescribe a las máximas la mera forma legal sin consideración a un objeto). Mas como ya se puso como fundamento de toda ley práctica un objeto según conceptos del bien y del mal, y ese objeto sólo podía pensarse por conceptos empíricos sin una ley precedente, se había eliminado de antemano la posibilidad de concebir siquiera una ley práctica pura; por el contrario, si se hubiera investigado primero analíticamente la última, se habría encontrado que no es el concepto del bien como objeto lo que determina y hace posible la ley moral, sino, al contrario, es la ley moral lo que sólo hace posible el concepto del bien en la medida en que éste merezca absolutamente tal nombre.

Esta observación, que afecta solamente el método de las investigaciones morales supremas, es importante. Explica, de repente, el motivo que ha ocasionado todos los extravíos de los filósofos respecto del principio supremo de la moral. En efecto, ellos buscaban un objeto de la voluntad para convertirlo en materia y fundamento de una ley (que luego pretendía ser el motivo determinante de la voluntad no directamente sino indirectamente por medio de aquel objeto amoldado al sentimiento de agrado o desagrado), cuando lo que hubieran debido hacer primero era investigar una ley que *a priori y* directamente determinara la voluntad y sólo después el objeto de conformidad con ella. Pues bien, lo mismo daba que buscaran este objeto del agrado -que pretendía proporcionar el concepto supremo del bien-en la felicidad, en la perfección, en la ley moral[13] o en la voluntad de Dios: su principio era siempre heteronomía, tenían que tropezar ineluctablemente con las condiciones empíricas para una ley moral, porque sólo por su relación inmediata respecto del sentimiento, que siempre es empírico, podían calificar de bueno o malo su objeto en tanto motivo determinante directo de la voluntad. Sólo una ley formal, es decir, una ley que no prescriba como condición suprema de las máximas más que la forma de su legislación universal, puede ser *a priori* un motivo determinante de la razón práctica. Los antiguos cometían sin reservas este error porque dirigían totalmente su investigación moral a la determinación del concepto de bien supremo, o sea de un objeto que luego pensaban convertir en motivo determinante de la voluntad en la ley moral: objeto que nosotros sólo nos atreveremos a buscar mucho después, cuando se haya confirmado previamente la ley moral y justificado como motivo determinante directo de la voluntad. Sólo entonces puede presentarse como objeto a la voluntad determinada a priori según su forma, faena que acometeremos en la dialéctica de la razón práctica pura. Los

[13] Hartenstein: "sentimiento moral".

modernos, en quienes ha caído en desuso la cuestión sobre el bien supremo, o por lo menos parece haberse convertido en cuestión secundaria, ocultan el error al que acabamos de hacer mérito (como en muchos otros casos) con palabras imprecisas, a pesar de que no obstante se le vislumbra surgir de sus sistemas, y como luego revela a cada paso heteronomía de la razón práctica, nunca puede salir de él una ley moral imperativa universal *a priori.*

Ahora bien, como los principios del bien y del mal, como consecuencias de la determinación de la voluntad *a priori,* presuponen también un principio práctico puro, no se refieren originariamente (por ejemplo, como determinaciones de la unidad sintética de lo múltiple de intuiciones dadas en una conciencia) a objetos, como los conceptos del entendimiento puro o las categorías de la razón usada teóricamente, antes bien los presuponen como dados; por el contrario, todos ellos son modos de una única categoría, a saber, la de causalidad, en la medida en que su motivo determinante consiste en la representación racional de una ley de ella, la cual, como ley de la libertad, se da a sí mismo la razón, y así demuestra ser práctica *a priori.* Pero como, por una parte, las acciones figuran sin duda bajo una ley que no es una ley natural sino una ley de la libertad, y, en consecuencia, bajo el comportamiento de entes inteligibles, pero también, por otra, en calidad de acaecimientos del mundo sensible, entre los fenómenos, las determinaciones de una razón práctica sólo podrán producirse respecto de los últimos, y en consecuencia de acuerdo con las categorías del entendimiento, pero no con el propósito de un uso teórico de éste -para poner lo múltiple de la intuición (sensible) bajo una conciencia *a priori-* sino sólo para someter lo múltiple de los apetitos a la unidad de la conciencia de una razón práctica imperativa en la ley moral o de una voluntad pura *a priori.*

Estas categorías de la libertad, pues así vamos a denominarlas en lugar de aquellos conceptos teóricos como categorías de la naturaleza, tienen una ventaja evidente en comparación con los últimos: que éstos son sólo formas de pensamiento que se limitan a designar objetos indeterminados para toda intuición posible para nosotros mediante conceptos universales, mientras que éstas, como persiguen la determinación de un libre albedrío (al cual desde luego no puede darse ninguna intuición que le corresponda totalmente, pero que -como no sucede en ninguno de los conceptos del uso teórico de nuestra facultad del conocimiento- tiene por fundamento una ley práctica pura *a priori),* deben tener por fundamento, como conceptos prácticos elementales, en vez de la forma de intuición (espacio y tiempo) que no se halla en la razón misma, sino en otra parte, a saber, que debe tomarse de la sensibilidad, la forma de una voluntad pura en ella, por lo tanto, en la facultad del pensar mismo, como dada; con lo cual sucede entonces que, como en todos los preceptos de la razón práctica pura sólo se trata de determinación de la

voluntad, no de las condiciones naturales (de la facultad práctica) de la ejecución de su intención, los principios prácticos *a priori* en relación con el principio supremo de la libertad, se convierten en seguida en conocimientos, y no necesitan aguardar intuiciones para adquirir significación, y por cierto que por la notable razón de que producen ellos mismos la realidad de aquello a que se refieren (el propósito de la voluntad), lo cual no es asunto de conceptos teóricos. Pero es preciso tener muy en cuenta que estas categorías sólo afectan la razón práctica, y así avanzan en su orden desde las moralmente indeterminadas aún y sensiblemente condicionadas, a las sensiblemente incondicionadas y determinadas solamente por la ley moral.

TABLA DE LAS CATEGORÍAS DE LA LIBERTAD RESPECTO DE LOS CONCEPTOS DEL BIEN Y DEL MAL

1
De cantidad

Subjetivas, por máximas (opiniones de voluntad del individuo).
Objetivas, por principios (preceptos).
Principios de libertad a priori tanto objetivos como subjetivos (leyes).

2
De cualidad

Reglas prácticas del obrar *(praeceptivae)*
Reglas prácticas del abstenerse *(prohibitivae).*
Reglas prácticas de la excepción *(exceptivae).*

3
De relación

Con la personalidad.
Con el estado de la persona.
Mutuas entre una persona y el estado de las demás.

4

De modalidad

Lo lícito y lo ilícito.
El deber *y* lo contrario al deber.
Deber perfecto y deber imperfecto.

En ese caso se echará de ver pronto que en este cuadro se considera la libertad como una especie de causalidad, pero que no está sometida a motivos determinantes empíricos, respecto de acciones posibles gracias a ella como fenómenos del mundo de los sentidos; por consiguiente, se refiere a las categorías de su posibilidad natural, pero cada categoría está tomada tan universalmente que el motivo determinante de aquella causalidad puede suponerse también fuera del mundo de los sentidos en la libertad como propiedad de un ente inteligible, hasta que las categorías de la modalidad inician el tránsito de los principios prácticos a los de la moralidad, pero sólo problemáticamente, los cuales luego sólo mediante la ley moral pueden exponerse dogmáticamente.
No añado nada más aquí para explicar la presente tabla pues se comprende bastante por sí misma. Una clasificación así concebida según principios, es muy conveniente para toda ciencia, tanto por lo que tiene de sólida como por lo que tiene de comprensible. Así, por ejemplo, por este cuadro y sus primeros números se sabe en seguida de dónde debe partirse en las reflexiones prácticas: de las máximas que cada cual funda en su inclinación, de los preceptos válidos para un género de entes racionales, en la medida en que coincidan con ciertas inclinaciones, y, por último, de la ley, valedera para todos independientemente de sus inclinaciones, etc. De esta suerte se abarca todo el plan de lo que se pretende lograr, y aun toda cuestión de la filosofía práctica que es preciso contestar y al mismo tiempo el orden que debe seguirse.

DE LA TÍPICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR PRACTICA PURA

Los conceptos de bien y mal determinan para la voluntad, primeramente, un objeto. Pero ellos mismos se hallan bajo una regla práctica, de la razón, que, siendo razón pura, determina *a priori* a la voluntad respecto de su objeto. Pero para saber si un caso posible para nosotros en la sensibilidad, se halla o no bajo la regla, se necesita facultad de juzgar práctica, mediante la cual, lo que en términos generales *(in abstracto)* se dijo en la regla, se aplica *in concreto*

a una acción. Pero como una regla práctica de la razón pura, en primer lugar, como práctica, afecta la existencia de un objeto, y en segundo lugar, como regla práctica de la razón pura, implica necesidad respecto de la existencia de la acción, y en consecuencia es ley práctica -y ciertamente no ley natural por motivos determinantes empíricos, sino una ley de la libertad por la cual ha de ser determinable la voluntad independientemente de todo lo empírico (simplemente mediante la representación de una ley y su forma), y todos los casos que se presenten sólo pueden pertenecer a posibles acciones empíricamente, o sea a la experiencia y a la naturaleza-, parece un contrasentido querer hallar en el mundo sensible un caso que, estando siempre solamente bajo la ley natural, permita empero que se aplique una ley de la libertad, y al cual pueda aplicarse la idea suprasensible de la moralidad que en él haya de exponerse *in concreto.* Por lo tanto, la facultad de juzgar de la razón práctica pura está sometida a las mismas dificultades que la de la teórica pura, aunque esta última tenía un medio a su disposición para vencerlas, a saber: como respecto del uso teórico importaban intuiciones a las cuales pudieran aplicarse conceptos del entendimiento puro, esas intuiciones podían darse *a priori* (aunque sólo de objetos de los sentidos) y, en consecuencia, por lo que concierne al enlace de lo múltiple en ellas, de conformidad con los conceptos del entendimiento *a priori* (como esquemas). Por el contrario, lo moralmente bueno es algo suprasensible según el objeto, para lo cual, en consecuencia, no puede hallarse nada correspondiente en ninguna intuición sensible, y de ahí que la facultad de juzgar bajo leyes de la razón práctica pura parezca sometida a dificultades especiales fundadas en que una ley de libertad se pretende aplicar a acaecimientos que suceden en el mundo sensible y por lo tanto pertenecen a la naturaleza.

Mas en este caso vuelve a abrirse una perspectiva favorable para la facultad de juzgar práctica pura. Al subsumir una acción posible para nosotros en el mundo de los sentidos bajo una ley práctica pura, no se trata de la posibilidad de la acción como acaecimiento del mundo de los sentidos, pues para el juicio del uso teórico de la razón según la ley de causalidad, se necesita un concepto del entendimiento puro para el cual tenga ella un esquema en la intuición sensible. La causalidad física o la condición en que se produce, figura entre las conceptos naturales cuyo esquema traza la imaginación trascendental. Mas lo que importa en este caso no es el esquema de un caso según leyes, sino el esquema (suponiendo que sea conveniente en este caso la palabra) de una ley, porque la determinación de la voluntad (no de la[14] acción respecto de su éxito) mediante la ley sola, sin otro motivo determinante, enlaza el concepto de causalidad con condiciones totalmente

[14] Hartenstein: "no la acción..."

diferentes de aquellas que constituyen el enlace natural.

A la ley natural como ley a la cual están sometidos los objetos de la intuición sensible como tales, debe corresponder un esquema, es decir, un procedimiento universal de la imaginación (exponer *a priori* a los sentidos el concepto del entendimiento puro, determinado por la ley). Pero a la ley de la libertad (como causalidad que no está condicionada por los sentidos), y en consecuencia tampoco al concepto de lo absolutamente bueno, no puede ponérsele como fundamento un esquema con vistas a su aplicación *in concreto.* Por consiguiente, la ley moral no tiene otra facultad de conocimiento que proporcione su aplicación a objetos de la naturaleza sino el entendimiento (no la imaginación), que puede poner como base de una idea de la razón, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero tal que pueda exponerse *in concreto* en objetos de los sentidos, o sea una ley natural, pero sólo su forma, como ley con vistas a la facultad de juzgar, que, por lo tanto, podemos denominar el tipo de la ley moral.

La regla de la facultad de juzgar bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: pregúntate si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tu fueras parte, podrías considerarla como posible mediante tu voluntad. En realidad, cada cual juzga por esta regla las acciones si son buenas o malas moralmente. Así se dice: Si cada cual, creyendo lograr su ventaja, se permite engañar, o se considerara autorizado a acortar su vida, no bien lo asaltara un completo hastío de ella, o mirara con perfecta indiferencia la aflicción de los demás, y tu formaras parte de tal orden de cosas, ¿estarías sin duda en él con el asentimiento de tu voluntad? Pues bien, todos sabemos perfectamente que si secretamente nos permitimos un engaño no por ese motivo lo harán también todos, o si inadvertidamente somos egoístas no lo serán en seguida todos también respecto de nosotros, de ahí que esta comparación de la máxima de nuestras acciones con una ley natural universal no sea tampoco el motivo determinante de nuestra voluntad. Mas lo último es un tipo del juicio de las primeras según principios morales. Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley natural, es moralmente imposible. Así juzga aun el entendimiento más común, pues la ley natural es lo que sirve siempre de base a sus juicios más ordinarios, aun a los de experiencia. La tiene pues a mano a cada instante, con la sola particularidad de que en los casos en que se pretende juzgar la causalidad a base de la libertad, se limita a convertir aquella ley natural en un tipo de una ley de la libertad, porque sin algo que él pudiera convertir en ejemplo en el caso de la experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón práctica pura el uso en la aplicación.

Por consiguiente, es lícito usar la naturaleza del mundo sensible como tipo de una naturaleza inteligible, siempre que no traslade a ésta las intuiciones que

de ella dependan, sino refiriendo sólo a ella la forma de la legalidad (cuyo concepto se da también en el uso más puro[15] de la razón, pero que no puede conocerse *a priori* con precisión en ninguna otra intención que solamente para el puro uso práctico de la razón), pues las leyes como tales son lo mismo cualquiera que sea la fuente de donde tomen sus fundamentos determinantes.

Por lo demás, como que de absolutamente todo lo inteligible, nada que no sea la libertad (mediante la ley moral), y aun ésta sólo en la medida que sea requisito previo inseparable de aquélla, y además todos los objetos inteligibles a que pudiera conducirnos la razón después de establecida esa ley, no tienen a su vez realidad alguna para nosotros sino con vistas a esa ley y al uso de la razón práctica pura, pero ésta tiene el derecho, y aun la necesidad, de usar, como tipo de la facultad de juzgar, la naturaleza (de acuerdo con su forma del entendimiento puro), la presente observación sirve para impedir que lo que sólo corresponde a la típica de los conceptos se involucre en los conceptos mismos. Por lo tanto, ésta, como típica de la facultad de juzgar, preserva a la razón práctica contra el empirismo, que pone los conceptos prácticos del bien y del mal solamente en consecuencias empíricas (de la llamada felicidad), a pesar de que éstas y las infinitas consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor a sí mismo, si éste se hiciera a sí mismo ley natural universal, podría servir en todo caso como tipo perfectamente indicado para lo moralmente bueno, aunque no es lo mismo que éste. Exactamente la misma típica se confirma ante el misticismo de la razón práctica, que convierte en esquema lo que sólo servía de símbolo, esto es, pone como fundamento de los conceptos morales, intuiciones reales y, no obstante, no sensibles (de un invisible reino de Dios), extraviándose en lo trascendente. Sólo conviene al uso de los conceptos morales el racionalismo de la facultad de juzgar, el cual no toma de la naturaleza sensible sino lo que la razón pura puede pensar para sí, es decir, la legalidad, y no traslada a la suprasensible sino lo que, por el contrario, puede exponerse realmente mediante acciones en el mundo de los sentidos según las reglas formales de una ley natural. No obstante, la defensa de la razón práctica ante el empirismo es mucho más importante y recomendable, puesto que el misticismo es aún compatible con la pureza y grandiosidad de la ley moral, y además no es natural ni conveniente para el modo de pensamiento corriente extender la propia imaginación hasta intuiciones suprasensibles, por consiguiente no es tan universal el peligro por este lado; por el contrario, el empirismo arranca de cuajo la moralidad en las intenciones (en las cuales, y no sólo en las acciones, consiste el elevado valor

[15] Hartenstein: ...ordinario.

que la humanidad puede y debe proporcionarse mediante ellas), para poner subrepticiamente en su lugar del deber algo totalmente diferente, a saber, un interés empírico con que las inclinaciones se acomodan entre sí, *y* además, precisamente por esto, con todas las inclinaciones que (cualquiera que sea el sector que reciban) degradan a la humanidad si son elevadas a la dignidad de principio práctico supremo, y como, no obstante, son tan favorables a la mentalidad de todos, por esta causa es mucho más peligroso que toda exaltación que nunca puede constituir un estado duradero de muchos hombres.

CAPITULO III

DE LOS MÓVILES DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

Lo esencial de todo valor moral de las acciones depende de que la ley moral determine directamente la voluntad. Si la determinación de la voluntad se opera de acuerdo con la ley moral, pero sólo por medio de un sentimiento, de cualquier clase que sea, que deba presuponerse para que aquella llegue a ser motivo determinante suficiente de la voluntad, y en consecuencia no por amor de la ley, la acción contendrá legalidad, mas no moralidad. Ahora bien, si por móvil *(elater animi)* se entiende el motivo determinante de la voluntad de un ente cuya razón no se conforma necesariamente a la ley objetiva ya en virtud de su naturaleza, de ahí resultará en primer lugar; que no pueden atribuirse móviles a la voluntad divina, y que los móviles de la voluntad humana (y de la de todo ente racional creado) nunca pueden ser otra cosa que la ley moral; por consiguiente, el fundamento determinante objetivo debe ser siempre y al mismo tiempo exclusivamente el motivo determinante subjetivamente suficiente de la acción, para que ésta no se limite a cumplir la letra de la ley sin su espíritu[16] .

Por consiguiente, como con vistas a la ley moral, y con el objeto de procurarle influencia en la voluntad, no deben buscarse móviles en otra parte, de modo que se pueda prescindir de los de la ley moral, porque todo eso provocaría pura hipocresía sin consistencia, y aun es peligroso aceptar aunque sólo sea el lado de la ley moral otros móviles (como el de la ventaja) como coadyuvantes, no queda otro recurso que limitarse a determinar con cuidado de qué modo la ley moral llega a ser móvil, y qué sucede, si lo es, con la

[16] De toda acción legítima que sin embargo no se haga por amor de la ley, puede decirse, sólo es moralmente buena por la letra, mas no por el espíritu (por la intención).

facultad apetitiva humana, como efecto de aquel motivo determinante sobre ella. En efecto, cómo una ley sea de por sí y directamente motivo determinante de la voluntad (lo cual es empero lo esencial de toda moralidad), constituye un problema de suyo insoluble para la razón humana, e idéntica al de saber cómo es posible una voluntad libre. Por consiguiente, tendremos que indicar *a priori* no la razón por la cual la ley moral en sí constituye un móvil, sino lo que, siéndolo, actúa en el ánimo (mejor dicho: debe actuar).

Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral, es: que se determine solamente por la ley, como voluntad libre; por consiguiente, no sólo sin la intervención de impulsos sensibles, sino aun rechazándolos y menoscabando todas las inclinaciones que puedan ser contrarias a esa ley. En este sentido, el efecto de la ley moral como móvil es sólo negativo, y como tal puede ser conocido *a priori* este móvil, puesto que toda inclinación y todo impulso sensible se funda en el sentimiento y el efecto negativo sobre el sentimiento (por el menoscabo que se produce en las inclinaciones) es también sentimiento. Por consiguiente, podemos comprender *a priori* que la ley moral como motivo determinante de la voluntad, por el hecho de que perjudique a todas nuestras inclinaciones, tiene que provocar un sentimiento que puede denominarse dolor, y aquí tenemos entonces el primer caso, y quizá también el único, en que a base de conceptos *a priori* podemos determinar las relaciones de un conocimiento (aquí lo es de una razón práctica pura) con el sentimiento de agrado o desagrado. Todas las inclinaciones conjuntamente (que sin duda pueden reunirse también en un sistema aceptable, y cuya satisfacción se denomina entonces la felicidad propia) constituyen el *egoísmo (solipsismus).* Este puede ser *la filautía,* una indulgencia hacia sí mismos que va por encima de todo, o la *arrogancia,* la complacencia consigo mismo. La primera se llama especialmente amor a sí mismo; ésta, vanidad. La razón práctica pura se limita a menoscabar el amor a sí mismo, pues, como natural y vivo en nosotros aún antes de la ley moral, sólo lo limita a la condición de que esté de acuerdo con esta ley; entonces se llama razonable amor a sí mismo. En cambio, abate la vanidad, pues son nulas y sin la menor atribución todas las pretensiones de aprecio de sí mismo anteriores a la coincidencia con la ley moral, pues precisamente la certidumbre de una intención que concuerde con estas leyes, es la primera condición de todo valor de la persona (como se hará ver más claramente en seguida), y falsa e ilícita toda presunción antes de ella. Ahora bien, la tendencia a la apreciación de sí mismo figura entre las inclinaciones que reprima la ley moral siempre que se funde solamente en la moralidad[17]. Por

[17] Adickes, Görland, Nolte y Wille: "sensibilidad".

consiguiente, la ley moral anula la vanidad. Mas como esta ley es algo positivo en sí, a saber, la forma de una causalidad intelectual, esto es, de la libertad, es al mismo tiempo objeto de respeto, puesto que a diferencia de su contrapartida subjetiva, es decir, las inclinaciones en nosotros, atenúa la vanidad, y como que además la rebaja, es decir, la humilla, es objeto del máximo respeto y, en consecuencia, el fundamento de un sentimiento positivo que no es de origen empírico y es conocido *a priori.* Por lo tanto, el respeto por la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, y este sentimiento es el único que conocemos del todo *a priori* y cuya necesidad podemos comprender.

En el capítulo anterior hemos visto que todo cuanto se ofrece como objeto de la voluntad con anterioridad a la ley moral, queda excluido por esta ley misma -como condición suprema de la razón práctica— de los motivos determinantes de la voluntad, bajo el nombre de lo absolutamente bueno, y que la mera forma práctica que consiste en la idoneidad de las máximas para una legislación universal, es lo primero que determina lo que es bueno en sí y absolutamente, y funda la máxima de una voluntad pura, que es la única buena en todo aspecto. Mas ahora encontramos que nuestra naturaleza como entes sensibles es de tal índole que la materia de la facultad apetitiva (objetos de la inclinación, ya sea de la esperanza o de temor) es lo primero que se impone, y nuestro yo patológicamente determinable, a pesar de que mediante sus máximas sea totalmente inadecuado para la legislación universal, no obstante, como si constituyera todo nuestro yo, se esfuerza por hacer valer sus pretensiones primeramente y como si fueran las primeras y originarias. Esa tendencia a convertirnos a nosotros mismos, según el motivo subjetivo determinante a nuestro arbitrio, en motivos determinantes objetivos de toda voluntad, es lo que llamamos amor a nosotros mismos, que puede denominarse vanidad si se hace a sí misma legislativa y se convierte en principio práctico absoluto. Ahora bien, la ley moral, la única verdaderamente objetiva (a saber, en todo aspecto), excluye totalmente la influencia del amor a sí mismo sobre el principio práctico supremo, y menoscaba infinitamente la vanidad, que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del primero. *Lo* que menoscaba nuestra vanidad en nuestra vanidad en nuestro propio juicio, humilla. Por lo tanto, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando éste compara con ella la tendencia sensible de su naturaleza. Aquello cuya representación como motivo determinante de nuestra voluntad nos humilla en nuestra autoconciencia, despierta respeto para sí en la medida en que es positivo y motivo determinante. Por consiguiente, la ley moral es también

subjetivamente motivo de respeto. Y como todo cuanto se encuentra en el amor propio, pertenece a la inclinación, y toda inclinación se basa en sentimientos y, por consiguiente, lo que menoscaba a todas las inclinaciones del amor a sí mismo tiene por ese motivo necesariamente influencia en el sentimiento, comprendemos cómo es posible comprender *a priori* que la ley moral, al excluir las inclinaciones y la propensión a convertirlas —o sea el amor a sí mismo-en condición práctica suprema de todo acceso a la legislación suprema, puede ejercer sobre el sentimiento una influencia que, por una parte, es meramente negativa y, por otra, positiva y precisamente respecto del motivo limitativo de la razón práctica pura, y para ello no es lícito suponer ninguna clase especial de sentimiento, con el nombre de práctico o moral, que preceda a la ley moral y le sirva de fundamento.

El efecto negativo sobre el sentimiento (de desagrado), como toda influencia sobre él y como todo sentimiento, es patológico. En cambio, como efecto de la conciencia de la ley moral y, por consiguiente, respecto de una causa inteligible, a saber, el sujeto de la razón práctica pura como legisladora suprema, este sentimiento de un sujeto racional afectado por inclinaciones, si bien se llama humillación (desprecio intelectual), respecto de su fundamento positivo -la ley- se llama al mismo tiempo respeto por ella; y para esta ley no se produce sentimiento alguno, sino en el juicio de la razón, al eliminar la resistencia, y la supresión de un obstáculo se equipara a un fomento positivo de la causalidad. De ahí que este sentimiento pueda denominarse también sentimiento de respeto por la ley moral, pero por ambos motivos a la vez sentimiento moral.

Por consiguiente, la ley moral, siendo motivo determinante formal de la acción mediante la razón pura práctica, así como también es motivo determinante sin duda material -pero sólo objetivo— de los objetos de la acción con el nombre de lo bueno y lo malo, es también motivo determinante subjetivo, es decir, móvil para esta acción, si tiene influencia sobre la moralidad[18] del sujeto y provoca un sentimiento que favorece la influencia de la ley sobre la voluntad. En este caso, no existe en el sujeto ningún sentimiento anterior que se dirija a la moralidad, pues eso es imposible, porque todo sentimiento es sensible, en cambio, el móvil de la intención moral debe ser libre de toda condición sensible. En cambio, aunque el sentimiento sensible que se halla en el fondo de todas nuestras inclinaciones, sea la condición de aquella sensación que llamamos respeto, la causa empero de su determinación misma se halla en la razón práctica pura, y, en consecuencia, esta sensación no puede denominarse patológica por su origen, sino que debe calificarse de operada prácticamente, pues por el hecho de que

[18] Nolte y Wille: "sensibilidad".

la representación de la ley prive al amor propio de influencia y a la vanidad de ilusiones, aminora el obstáculo de la razón práctica pura y produce la representación de la ventaja de su ley objetiva respecto de los impulsos de la sensibilidad y, en consecuencia, el peso de la primera relativamente (respecto de una voluntad afectada por la última) eliminando el contrapeso en el juicio de la razón. Y de esta suerte, el respeto por la ley no es móvil para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil, pues la razón práctica pura, por el hecho de rechazar el amor a sí mismo en oposición con todas sus pretensiones, proporciona prestigio a la ley, la única que ahora tiene influencia. A este respecto debe observarse que, así como el respeto es un efecto sobre el sentimiento, y en consecuencia sobre la sensibilidad de un ente racional, presupone esta sensibilidad y, en consecuencia, también la finitud de esos entes a quienes la ley moral impone respeto, y que a un ente supremo o aún a uno libre de toda sensibilidad, para quien, por consiguiente, ésta tampoco puede ser un obstáculo de la razón práctica, no podría atribuírsele respeto por la ley.

Por lo tanto, este sentimiento (bajo el nombre de moral) es provocado solamente por la razón. No sirve para juzgar las acciones ni tampoco para fundamentar la ley moral objetiva misma, sino solamente como móvil para hacerse de ésta una máxima. ¿Y con qué nombre más adecuado podría designarse ese raro sentimiento que no puede compararse con ninguno patológico? ¿Es de carácter tan peculiar que sólo parece estar a las órdenes de la razón y precisamente de la razón pura pacífica?

El respeto se dirige siempre a personas, nunca a cosas. Las últimas pueden despertar en nosotros inclinación y aun cariño si son animales (por ejemplo, perros, caballos, etc.), o también temor, como el mar, un volcán, un animal de presa, pero nunca respeto. Algo que se aproxima ya más a este sentimiento, es la admiración, y ésta, como afecto, puede ser inspirada también por cosas, por ejemplo, las montañas que se elevan hasta el cielo, la magnitud, multitud y amplitud de los cuerpos celestes, la fuerza y velocidad de no pocos animales, etc. Pero todo esto no es respeto. Una persona puede ser también para mí objeto de amor, temor o admiración, y hasta de asombro sin que por esto sea objeto de respeto. Su carácter chistoso, su ánimo y fuerza, su poder que le dé el rango que tenga entre otros, pueden inspirarme las mismas sensaciones, pero siempre falta aún el íntimo respeto hacia él. Fontenelle dice: Ante un magnate me inclino, pero mi espíritu no se inclina. Yo puedo añadir: Ante un hombre humilde, ante un ciudadano ordinario, en quien perciba en cierta medida una probidad que no sé que yo tenga, se inclina mi espíritu, quiéralo yo o no y por más que yo levante la cabeza para que no le pase inadvertida mi superioridad jerárquica. ¿Por qué eso? Su ejemplo me

presenta una ley que humilla y mi vanidad si la comparo con mi conducta, y su observancia, y en consecuencia su factibilidad, la veo demostrada ante mí con hechos. Pues bien, yo puedo tener conciencia de un grado igual de probidad y, no obstante, subsiste el respeto. En efecto, como en el ente humano todo lo bueno es siempre defectuoso, la ley, hecha patente mediante un ejemplo, abate siempre a mi orgullo, de lo cual me da una medida el hombre que veo ante mí, y cuya mala fe de que todavía sea capaz, no me es tan conocida como la mía, y por consiguiente se me presenta en una luz más pura. El respeto es un tributo que, queramos o no, no podemos negar al mérito; aunque exteriormente podamos disimular, no podemos impedir de sentirlo íntimamente.
El respeto es tan poco un sentimiento de agrado que sólo a regañadientes nos entregamos a él ante una persona. Se intenta buscar algo que nos aligere el peso de tal ejemplo. Ni siquiera los difuntos están siempre a cubierto de esta crítica, sobre todo cuando su ejemplo parece inimitable. Aun la ley moral en su solemne majestuosidad está expuesta a ese afán de resistir al respeto que inspira. ¿Habrá quien piense que pueda atribuirse a otra causa el hecho de que se la quisiera rebajar a nuestra inclinación familiar, y a otras causas el de que todos se esfuercen por convertirla en arbitrario precepto de nuestra propia ventaja bien entendida, en lugar de desprendernos del borroso respeto que tan severamente nos hace ver nuestra propia indignidad? Sin embargo, tampoco hay en él mucho desagrado, pues quien haya descartado la vanidad y concedido influencia práctica a ese respeto, no se cansará nunca de contemplar la sublimidad de esta ley, y el alma cree elevarse en la medida misma en que vea en su majestad la santa ley sobre ella y su naturaleza frágil. Sin duda, grandes talentos y una actividad proporcionada a ellos pueden provocar respeto o un sentimiento análogo, y es perfectamente decente dedicárselo, y parece como si la admiración se confundiera con esa sensación. Pero examinándolo más de cerca, se observará que -como siempre permanece incierto hasta qué punto es el talento ingénito y hasta qué punto la cultura con la propia diligencia lo que constituye la habilidad- la razón nos presenta presuntivamente a la última como fruto de la cultura y, en consecuencia, como mérito, lo cual rebaja notablemente nuestra vanidad y sobre esto nos hace reproches o nos impone la observancia de tal ejemplo en la manera que nos sea adecuada. Por lo tanto, este respeto que mostramos a esa persona (propiamente dicho: a la ley que nos ofrece su ejemplo), no es mera admiración; lo confirma también el hecho de que el montón de los diletantes, cuando creen haber averiguado por otra parte lo malo del carácter de un hombre así (como, por ejemplo, Voltaire), le pierden todo respeto, mientras que el verdadero sabio sigue sintiéndolo siempre, por lo menos desde el punto de vista de sus aptitudes, porque él mismo está ocupado en un asunto

y profesión que hasta cierto punto le impone como ley que lo imite.
El respeto por la ley moral es pues el único y al mismo tiempo indudable móvil moral, así como este sentimiento no se dirige a un objeto de otro modo que solamente por este motivo. En primer lugar, la ley moral determina objetiva y directamente la voluntad en el juicio de la razón; pero la libertad, cuya causalidad sólo es determinable por la ley, consiste precisamente en que limita todas las inclinaciones, y en consecuencia la apreciación de la persona misma, a la condición de la observancia de su ley pura. Esta limitación produce entonces un efecto en el sentimiento y provoca una sensación de desagrado, que puede conocerse *a priori* a base de la ley moral. Mas como de esta suerte es sólo un efecto negativo que, habiendo surgido de la influencia de una razón práctica pura, menoscaba sobre todo la actividad del sujeto si las inclinaciones son sus motivos determinantes, y, en consecuencia, la opinión de su valor personal (que se rebaja a nada si no concuerda con la ley moral), el efecto de esta ley en el sentimiento es solamente humillación que, por lo tanto, si bien podemos comprenderla *a priori,* no podemos conocer en ella la fuerza de la ley práctica pura como móvil, sino sólo la resistencia contra el móvil de la sensibilidad. Pero como la misma ley es objetiva, es decir, motivo determinante directo de la voluntad en la representación de la razón pura, y, por consiguiente, esta humillación sólo se produce relativamente a la pureza de la ley, el rebajar las pretensiones de la autoapreciación moral, es decir, la humillación por el lado sensible, es una elevación de la apreciación moral, es decir, práctica, de la ley en el lado intelectual; en una palabra: el respeto a la ley es también, pues, un sentimiento positivo por su causa intelectual, un sentimiento que se conoce *a priori,* pues toda aminoración de los obstáculos de una actividad equivale a fomentar esta actividad misma. Mas el reconocimiento de la ley moral es la conciencia de una actividad de la razón práctica a base de motivos objetivos, que si no traduce su efecto en acciones, es simplemente porque causas subjetivas (patológicas) se lo impiden. Por lo tanto, el respeto a la ley moral debe considerarse también como efecto positivo, pero indirecto, sobre el sentimiento, en la medida en que aquella atenúe mediante la humillación de la vanidad la influencia entorpecedora de las inclinaciones; en consecuencia, debe considerarse como motivo subjetivo de la actividad, es decir, como móvil que induce a observarla y como fundamento para las máximas de un modo de vida conforme a ella. Del concepto de móvil nace el de interés, que nunca se atribuye a un ente que no tenga razón, y significa un móvil de la voluntad en la medida en que lo representa la razón. Como la ley moral misma debe ser el móvil en una voluntad moralmente buena, el interés moral es un interés puro libre de lo sensual, un interés de la mera razón práctica. En el concepto de interés se funda también el de máxima. Por consiguiente, ésta sólo es moralmente

genuina cuando descansa en el mero interés que se toma por la observancia de la ley. Pero todos estos tres conceptos: el de móvil, el de interés y el de máxima, sólo pueden aplicarse a entes finitos, pues todos ellos presuponen una restricción de la naturaleza de un ente, en que la condición subjetiva de su albedrío no concuerda de suyo con la ley objetiva de una razón práctica; una necesidad de ser inducido de algún modo a la actividad porque un obstáculo interior se opone a ella. Por lo tanto, no pueden aplicarse a la voluntad divina.

En el ilimitado aprecio de la ley moral pura, desprendida de toda ventaja -así como la razón práctica nos la representa para que la observemos, y su voz hace temblar aun al más osado malvado y lo obliga a esconderse ante su rostro—, hay algo tan peculiar que no es de extrañar que esta influencia de una idea meramente intelectual sobre el sentimiento resulte inescrutable para la razón especulativa y tengamos que contentarnos con comprender solamente *a priori* que tal sentimiento está inseparablemente unido a la representación de la ley moral en todo ente racional finito. Si ese sentimiento de respeto fuera patológico y en consecuencia un sentimiento de placer fundado en el sentido interno, en vano sería descubrir *a priori* un enlace de él con una idea. Sin embargo, es un sentimiento que sólo se endereza a lo práctico y precisamente se enlaza a la representación de una ley simplemente por su forma, no de un objeto de ella por sí mismo; por lo tanto, no puede considerarse como placer ni como dolor y, no obstante, produce por su observancia un interés que denominamos moral, así como propiamente es también sentimiento moral la facultad de tomarse tal interés por la ley (o el respeto mismo a la ley moral).

Pues bien, la conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la ley, unida empero a una coacción inevitable que se ejerce sobre todas las inclinaciones, mas sólo por la razón propia, es el respeto a la ley. La ley que reclama este respeto y también lo inspira, no es otra, como se ve, que la ley moral (pues no hay otra que excluya todas las inclinaciones de lo directo de su influencia en la voluntad).

La acción que, según esta ley, con exclusión de todo motivo determinante a base de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama deber, el cual, a causa de esa exclusión, contiene en su concepto obligación práctica, esto es, determinación a acciones por más que disguste que se hagan. El sentimiento que nace de la conciencia de esta obligación, no es patológico como el que provocaría un objeto de los sentidos, sino solamente práctico, es decir, posible mediante una previa (objetiva) determinación de la voluntad y causalidad de la razón. Por consiguiente, como sumisión bajo una ley, o sea como imperativo (que anuncia coacción para el sujeto afectado sensiblemente), no es agrado, sino más bien desagrado, por la acción en sí. En cambio, como esta

coacción sólo es ejercida por la legislación de la razón propia, contiene también elevación, y el efecto subjetivo sobre el sentimiento, en la medida en que la razón práctica pura es la única causa de él, puede denominarse también complacencia respecto de la última, pues nos reconocemos determinados sin interés alguno, solamente por la ley, y adquirimos conciencia de un interés completamente diferente, provocada así subjetivamente, que es puramente práctico y libre, y que no puede decirse que sea aconsejable una inclinación a sentirlo por una acción obligatoria, sino simplemente que la razón lo impone mediante la ley práctica y lo produce también realmente, y por eso lleva un nombre totalmente peculiar, a saber, el de respeto.

Por lo tanto, el concepto de deber exige de la acción que concuerde objetivamente con la ley, y de su máxima que respete subjetivamente la ley como modo único de determinación de la voluntad por ella. Y en esto se funda la diferencia entre la conciencia de haber obrado conforme al deber o por deber, es decir, por respeto a la ley: lo primero (la legalidad) es también posible si las inclinaciones fueran solamente los motivos determinantes de la voluntad; lo segundo (la moralidad), en cambio, el valor moral, sólo debe consistir en que la acción se haga por deber, es decir, solamente por amor a la ley[19] .

En todos los juicios morales es de suma importancia tener en cuenta con la más extrema exactitud el principio subjetivo de todas las máximas, para que toda la moralidad de las acciones se ponga en su necesidad a base del deber y por respeto a la ley, no por amor e inclinación a lo que las acciones han de producir. Para los hombres y todos los entes racionales creados, la necesidad moral es imposición, es decir, obligación, y toda acción fundada en ella, tiene que representarse como deber, y no como modo de proceder que ya nos guste espontáneamente o que pueda llegar a gustarnos. ¡Como si jamás pudiéramos lograr que, sin respeto a la ley, respeto unido a temor o por lo menos a preocupación por la infracción, por nosotros mismos —cual divinidad elevada por encima de toda dependencia- como si dijéramos gracias a una concordancia, convertida en natural para nosotros, de la voluntad con la ley moral pura (que, por consiguiente, como nunca podríamos sentir la tentación de serle infieles, podría acabar dejando de ser un imperativo para

---

[19] Reflexionando detenidamente sobre el concepto de respeto a la persona, como antes hemos expuesto, nos damos cuenta de que siempre se funda en la conciencia de un deber, el cual nos presenta un ejemplo, y de que, por lo tanto, el respeto no puede tener nunca otro fundamento que el moral, y es muy bueno -y aun muy útil para el conocimiento de los hombres en el aspecto psicológico— que siempre que empleemos este término tengamos presente la consideración misteriosa y admirable -aunque se presente tan a menudo-, que el hombre tiene de la ley moral en sus juicios.

nosotros), pudiéramos llegar jamás a poseer una santidad de la voluntad!
En efecto, para la voluntad de un ente perfectísimo, la ley moral es una ley de santidad; en cambio, para la voluntad de todo ente racional finito, es una ley del deber, de imposición moral y de determinación de sus acciones por el respeto a la ley y a base de veneración por el deber. No debe suponerse otro principio subjetivo como móvil, pues de lo contrario, sin duda la acción puede resultar como la ley la prescribe, pero como se hace conforme a deber, mas no por deber, la intención con que se hace no es moral, que es lo que en definitiva importa en esta legislación.
Es muy hermoso, por amor a los hombres y por benévola simpatía hacerles el bien o ser justo por amor del orden, pero eso no es aún la genuina máxima moral de nuestra conducta, la máxima conforme a nuestro criterio entre los entes racionales como hombres, si nos jactáramos, por decir así voluntariamente, de pasar por encima de la noción de deber con arrogante imaginación, y como si Riéramos independientes de imperativos, quisiéramos hacer solamente por propio agrado aquello a que no nos obligan ningún imperativo. Estamos bajo una disciplina de la razón y en todas nuestras máximas no debemos olvidar que estamos sometidos a ella, ni restarle nada o restringir el prestigio de la ley (aunque sea la de nuestra propia razón) por presuntuoso delirio de creer que podemos poner el motivo determinante de nuestra voluntad, aunque de conformidad con la ley, en otra cosa que no sea la ley misma o en el respeto a ella. Deber y obligación son las denominaciones únicas que tenemos que dar a nuestras relaciones con la ley moral. Bien es verdad que somos miembros legisladores de un reino de las costumbres, posible por la libertad y que la razón práctica nos representa para respetarlo, pero al mismo tiempo somos sus subditos, no su soberano, y el desconocimiento de nuestra baja estofa como criaturas y la negación de la vanidad contra el prestigio de la ley sagrada es ya una apostasía de ella en espíritu, aunque por la letra la cumplamos.
Pero con esto concuerda perfectamente la posibilidad de un imperativo como el que dice: Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo[20], pues exige como imperativo respeto a una ley que ordene amor, y no deja a elección caprichosa el hacer de éste un principio. Pero amar a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque Dios no es objeto de los sentidos. Ese amor para con los hombres es sin duda posible, pero no puede ser ordenado, pues ningún hombre es capaz de amar a alguien solamente porque así se lo ordenan. Por lo tanto, es sólo el amor práctico el que se entiende en aquel cogollo de todas las leyes. En este sentido, amar a Dios

[20] * Con esta ley ofrece curioso contraste el principio de la felicidad propia que algunos quisieran elevar a principio supremo de la moralidad. Eso diría así: Amate a ti mismo sobre todas las cosas y a Dios y al prójimo por amor a ti mismo.

significa: observar a gusto sus mandamientos; amar al prójimo significa: ejercer a gusto todo deber para con él. Mas el mandamiento que hace de esto una regla, tampoco puede ordenar que se tenga esa intención en las acciones conforme a deber, sino sólo aspirar a tenerla, pues ordenar que se haga algo a gusto, es una contradicción en sí, puesto que si supiéramos ya por nosotros mismos qué es lo que debemos hacer, y si además supiéramos que lo hacemos a gusto, sería totalmente innecesario que se nos ordenara, y si lo hacemos, pero no precisamente a gusto, sino sólo por respeto a la ley, un mandamiento que convierte este respeto en móvil de la máxima, influiría francamente en contra de la intención ordenada. Por consiguiente, aquella ley de las leyes, como todo precepto moral de los Evangelios, expone la intención moral en toda su perfección, a modo de ideal de santidad inalcanzable por una criatura, pero modelo al cual debemos tratar de aproximarnos y de llegar a él en un progreso ininterrumpido pero infinito. En efecto, si una criatura racional pudiera lograr hacer completamente a gusto todas las leyes morales, eso significaría tanto como que ni siquiera se encontraría en él la posibilidad de una pasión que lo indujera a apartarse de ellas, pues para superarla se requiere siempre un sacrificio por parte del sujeto; por lo tanto, éste tiene que dominarse, es decir, supeditarse íntimamente a lo que no haría muy a gusto. Pero una criatura no puede llegar nunca a esta fase de la intención moral. En efecto, como es una criatura y por consiguiente siempre dependiente respecto de aquello que requiere para estar totalmente satisfecha con su estado, no puede estar totalmente libre nunca de pasiones e inclinaciones, que, fundándose en causas físicas, no pueden coincidir de suyo con la ley moral, que tiene fuentes totalmente diferentes, y, por consiguiente, hacen siempre necesario, teniéndolas en cuenta, que la intención de sus máximas se funde en la imposición moral, no en la disposición voluntaria, sino en el respeto que exige la observancia de la ley, aunque se haga a disgusto, no en el amor, que no procura una negativa interna de la voluntad contra la ley, aunque sí haciendo que el amor, el mero amor a la ley (pues entonces dejaría de ser mandamiento, y la moralidad, que entonces se convertiría subjetivamente en santidad, dejaría de ser virtud) fuera la meta constante, aunque inalcanzable, de sus esfuerzos. Pues por aquello que apreciamos mucho, pero que nos asusta (por la conciencia de nuestra debilidad) a causa de la mucha facilidad de darle satisfacción, el temor respetuoso se convierte en afecto y el respeto en amor; por lo menos, sería la perfección de una intención consagrada a la ley que fuera posible para una criatura el lograrla.

Esta reflexión no persigue tanto el propósito de poner en conceptos claros el citado mandamiento evangélico, para determinar exactamente la exaltación religiosa respecto del amor de Dios, antes bien, la intención moral también directamente respecto de los deberes para con los hombres, y encauzar o en

lo posible prevenir una mera exaltación moral que se ha contagiado a muchos. La fase moral en que se halla el hombre (y, según todo lo que sabemos, también toda criatura racional), es el respeto a la ley moral. La intención que lo obliga a observarla, es: observarla por deber no por voluntaria propensión, ni tampoco en todo caso por un esfuerzo hecho espontáneamente sin orden de nadie, y su estado moral en que puede estar siempre, es la virtud, es decir, la intención moral en la lucha, y no la santidad en la presunta posesión de una completa pureza de intenciones de la voluntad. Es pura exaltación moral y delirio de la vanidad, aquello con que se alienta a los ánimos a acciones como más nobles, más sublimes, y más grandiosas, lanzándolos así al delirio, como si no fuera deber, es decir, respeto a la ley, aquello cuyo yugo (que, no obstante, es suave porque nos lo impone la razón misma), tienen que soportar, aunque no les guste, lo cual constituía el motivo determinante de sus acciones, y que sigue humillándolos al observarla (obedeciéndola), antes bien, como si esas acciones no se esperaran de ellos por deber sino como puro mérito. En efecto, no es solamente que por el hecho de imitar esos actos, a saber, a base de ese principio, no hubieran cumplido en lo más mínimo, con el espíritu de la ley, que consiste en la intención de someterse a la ley, no en la legalidad de la acción (sea cual fuere el principio), y ponen los móviles patológicamente (en la simpatía o filautía), no moralmente (en la ley): de esta suerte producen una clase de pensamientos inconsistente, trivial, fantástica, de adularse con una espontánea bondad de su ánimo que no necesita estímulos ni frenos, y para lo cual ni siquiera es necesario un imperativo, y además para olvidar su obligación, en la cual debieran pensar más que en el mérito. Sin duda, acciones de otros que con gran abnegación y precisamente sólo por amor del deber se hicieron, pueden elogiarse con el nombre de hazañas nobles y sublimes que hacen suponer que se hicieron totalmente por respeto a su deber, no por corazonadas. Pero si alguien quiere representarlas como ejemplos a la posteridad, tiene que emplear totalmente como móvil el respeto al deber (como único sentimiento moral genuino): este precepto serio, sagrado, que no deja para nuestro vano amor a nosotros mismos el jugar con impulsos patológicos (en la medida en que sean análogos a la moralidad) y hacer alarde de mérito. Con sólo que examinemos bien, en todos los actos dignos de elogio encontraremos ya una ley del deber, que ordena y no hace depender de nuestro antojo lo que pueda gustar a nuestra propensión. Es el único modo de exposición que forma moralmente al alma porque sólo ella es capaz de principios firmes y exactamente determinados.

Si exaltación en la acepción más alta es una transgresión, efectuada según principios, de los límites de la razón humana, la exaltación moral de esta transgresión de los límites que pone la razón pura práctica de la humanidad,

mediante la cual prohibe poner el motivo determinante subjetivo de acciones impuestas por el deber -es decir, sus móviles morales- en nada que no sea la ley misma, y la intención que de esta suerte se lleva a la máxima, en cualquier otra parte que no sea el respeto a la ley, y, por consiguiente, que se convierta en principio vital supremo de toda moralidad en el hombre la noción de deber que anula toda arrogancia así como la vana filautía.
Si lo aceptamos así, consideraremos que, no sólo los novelistas o educadores sentimentales (por más que combatan el sentimentalismo), sino a veces aún los filósofos, y hasta los más severos de todos, los estoicos, implantaron la exaltación moral en lugar de la disciplina más seria, pero sabia de las costumbres aunque la exaltación de los últimos era más heroica, y la de aquéllos de condición huera y lánguida; y puede decirse, sin mojigatería, acerca de la doctrina moral de los Evangelios con toda verdad: que sólo mediante la pureza del principio moral, pero al mismo tiempo mediante su conformación con los límites de los entes finitos, ha sometido todo buen comportamiento del hombre a la disciplina de un deber que se les puso a la vista, que no los deja exaltar con perfecciones morales soñadas, y puso restricciones de humildad (es decir, de autoconocimiento) a la vanidad lo mismo que al amor a sí mismo, que suelen olvidar sus límites.

¡Deber! Nombre grande y sublime, tu que no encierras nada apreciado para congraciarte con halagos, sino que exiges sumisión, aunque en nada amenazas que provoque aversión natural en el espíritu y asuste para mover la voluntad, sino que te limitas a establecer una ley que de suyo penetre en el ánimo y, no obstante, aun contra la voluntad se gana respeto (aunque no siempre observancia), y ante la cual callan todas las inclinaciones aunque secretamente actúen contra ella, ¿cuál es el origen digno de ti, y dónde se encuentran las raíces de tu noble prosapia, que rechaza altivamente toda afinidad con las inclinaciones, y proceder de sus raíces es condición indispensable de aquel único valor que los hombres pueden darse?
No puede ser nada menos que lo que eleve al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible), lo que lo enlace con un orden de cosas que sólo pueda pensar el entendimiento, y que al mismo tiempo tenga bajo sí todo el mundo de los sentidos, y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el conjunto de todos los fines (lo único que a título de moral se conforme a esas leyes prácticas absolutas). No es otra cosa que la personalidad, es decir, la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada al propio tiempo como facultad de un ente que está sometido a leyes prácticas puras peculiares, a saber, que le han sido dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo sensible sometida a su propia

personalidad, en la medida en que al mismo tiempo pertenezca al mundo inteligible; entonces no es de extrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos, no tenga que considerar su propio ente respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración y sus leyes con el máximo respeto.

Pues bien, en este origen se fundan varias expresiones que designan el valor de los objetos según ideas morales. La ley moral es sagrada (inviolable). Sin duda el hombre es harto impío, pero la humanidad en su persona debe ser sagrada para él. En toda la creación, cuanto se quiera sobre lo cual se tenga poder, puede emplearse también como mero medio; solamente el hombre, *y* con él toda criatura racional, es fin en sí mismo. En efecto, es el sujeto de la ley moral, que es sagrada, en virtud de la autonomía de su voluntad. Precisamente a causa de ésta, toda voluntad, aun de toda persona, su voluntad propia dirigida a ella misma está limitada a la condición de que concuerde con la autonomía del ente racional, o sea que no se someta a ningún propósito que no sea posible según una ley que pueda surgir de la voluntad del sujeto pasivo mismo; por lo tanto, que no considera nunca a éste como mero medio, sino al mismo tiempo como fin del mismo. Con razón atribuimos esta condición a la voluntad divina respecto de los entes racionales del mundo que son sus criaturas, pues se funda en la personalidad de ellas, lo único que hacen que sean fines en sí mismas.

Esta idea de la personalidad, que inspira respeto y que nos pone a la vista lo sublime de nuestra naturaleza (por su destinación), al hacernos observar al mismo tiempo las faltas de conformidad de nuestra conducta respecto de ella y abatiendo así la vanidad, es natural y fácilmente perceptible aun para la razón humana más ordinaria. ¿Acaso todo hombre con tal de que sea solamente honrado a medias, no ha encontrado a veces que tenía que abstenerse de una mentira, por lo demás inocua, que le hubiera permitido salir de un apuro o aún ser útil a un amigo querido y meritorio, por la sola razón de no tener que despreciarse secretamente a sus propios ojos? ¿Acaso un hombre honrado, en la mayor adversidad de la vida -que hubiera podido evitar con tal de que hubiera prescindido del deber-, no conserva todavía la conciencia de que ha mantenido y honrado en su dignidad la humanidad de su persona, que no tiene que avergonzarse de sí mismo ni motivo para sustraerse al espectáculo interior del examen de conciencia? Este consuelo no es felicidad, ni siquiera ínfima parte de ella. Pues nadie deseará tener ocasión de experimentarlo ni siquiera deseará vivir por tales trances. Pero vive y no puede tolerar que sea indigno de la vida a sus propios ojos. Esta tranquilidad interior, en consecuencia, es sólo negativa respecto de todo aquello que puede hacer agradable la vida; es decir, es descartar el peligro de bajar en el valor personal después de haber abandonado ya totalmente el de su estado.

Es efecto de un respeto a algo completamente diferente de la vida, en comparación y oposición con lo cual la vida con todo lo que tiene de agradable carece de valor. Sólo sigue viviendo a base del deber, no porque encuentre el menor gusto en la vida.
Tal es la índole del auténtico móvil de la razón práctica pura; no es otro que la pura ley moral misma, en la medida en que nos haga vislumbrar lo sublime de nuestra propia existencia suprasensible, y provoca subjetivamente respeto por su alta destinación en hombres que al mismo tiempo tienen conciencia de su existencia sensible y de su naturaleza por consiguiente muy afectada patológicamente. Ahora bien, con este móvil pueden enlazarse sin duda tantos encantos y cosas gratas de la vida que, aunque sólo fuera por esto, ya la más inteligente elección de un epicúreo razonable y que medite sobre el sumo bien de la vida, se declararía a favor del bienestar moral, y también puede ser aconsejable combinar esta perspectiva de un goce alegre de la vida con aquella causa suprema de suyo suficientemente determinante; pero solamente para mantener el equilibrio con las seducciones que el vicio no dejará de ejercer en el sentido contrario, aunque para poner en eso la fuerza motora propiamente dicha, ni siquiera en la menor parte, cuando se trata del deber, pues eso equivaldría a mancillar en su fuente la intención moral. La honorabilidad del deber nada tiene que ver con el goce de la vida; tiene su ley propia, y aun su tribunal peculiar, y por más que se quisieran mezclar ambas cosas para ofrecerlas como una especie de medicina al alma enferma, en seguida volverían a separarse por sí mismas, y si no sucede así, la primera no obra; mas aunque la vida física adquiera en este caso alguna fuerza, la moral desaparecería sin remisión.

ESCLARECIMIENTO CRITICO DE LA ANALÍTICA DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

Por esclarecimiento crítico de una ciencia, o de un capítulo de ella que por sí solo constituya un sistema, entiendo la investigación y justificación de que deba tener precisamente esta forma sistemática y no otra, si se la compara con otro sistema que se funde en una análoga facultad del conocimiento. Ahora bien, la razón práctica tiene con la especulativa como fundamento una misma facultad de conocimiento, pues ambas son razón pura. Por lo tanto, la diferencia de la forma sistemática de una respecto de la otra se determina por comparación de ambas y deberá indicar el fundamento de ellas.
La analítica de la razón teórica pura tiene que ver con el conocimiento de objetos que puedan darse al entendimiento y, en consecuencia, tenía que partir de la intuición y por lo tanto (porque ésta es siempre sensible) de la

sensibilidad, para sólo desde ella avanzar a conceptos (de los objetos de esa intuición) y sólo después de la previa exposición de ambos podía terminar con principios. Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos, sino con su propia facultad de hacerlos reales (de acuerdo con el conocimiento de ellos), es decir, con una voluntad que es una causalidad en la medida en que la razón contiene el motivo determinante de la misma, y por lo tanto no ha de indicar un objeto de la intuición, sino (porque el concepto de causalidad contiene siempre la relación con una ley que determina la existencia de lo múltiple de las relaciones entre ambas), como razón práctica, solamente una ley de la misma; por eso una crítica de su analítica, si pretende ser una razón práctica (que es la misión verdadera), debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori*. Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica, a saber, a los de lo absolutamente bueno y malo, para sólo entonces darlos conforme a aquellos principios (pues antes de esos principios no es posible que puedan ser dados como bueno o malo por ninguna facultad de conocimiento), y sólo entonces podría cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón práctica pura con la sensibilidad y su influencia necesaria, cognoscible *a priori* sobre ésta, es decir, el del sentimiento moral. De esta suerte la analítica de la razón práctica pura, de modo totalmente análogo a la teórica, dividió toda la extensión de todas las condiciones de su uso, pero en orden inverso. La analítica de la razón pura teórica se dividió en estética trascendental y lógica trascendental; la de la práctica, inversamente, en lógica y estética de la razón práctica pura (si se me permite emplear aquí, sólo por analogía, esta denominación por otra parte no muy apropiada); y, a su vez, la lógica, allí, en analítica de los conceptos y analítica de los principios, y, aquí en analítica de los principios y en analítica de los conceptos. La estética tenía aún en aquélla dos partes más, a causa de la doble clase de una intuición sensible; aquí, la sensibilidad no se considera como facultad de intuición, sino solamente como sentimiento (que puede Ser motivo subjetivo del apetecer), y respecto de la cual la razón práctica pura no admite mayor división.

También se comprenderá perfectamente el motivo de que no se efectúe aquí realmente esta división en dos partes con su subdivisión (como sin duda al principio podía sentirse la tentación de hacer a causa del ejemplo de la primera), pues lo que aquí se considera es la razón pura en su uso práctico y, en consecuencia, partiendo de principios *a priori y* no de motivos de determinación empíricos; por lo tanto, la división de la analítica de la razón práctica pura tiene que resultar parecida a la de un raciocinio, a saber, avanzando de lo universal de la premisa mayor (el principio moral), a través de una subsunción, efectuada en la premisa menor, de acciones posibles

(como buenas y malas) bajo aquélla, a la conclusión, a saber, a la determinación subjetiva de la voluntad (en un interés por el bien prácticamente posible y por la máxima en él fundada). Estas comparaciones serán del agrado de quien se haya podido convencer de las proposiciones que se presentan en la analítica, pues ocasionan con razón la esperanza de que acaso llegue un día en que lleven a comprender la unidad de toda la facultad de la razón pura (de la teórica como de la práctica) y pueda deducirse todo de un principio, lo cual es inevitable necesidad de la razón humana, que sólo encuentra cabal satisfacción en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos.
Pero examinemos ahora el contenido del conocimiento que podemos tener de una razón práctica pura y mediante ella, como lo expone su analítica, y encontraremos, a pesar de una notable analogía entre ella y la teórica, diferencias no menos notables. Respecto de la teórica, la facultad de un conocimiento de la razón pura *a priori* pudo demostrarse fácil y evidentemente a base de ejemplos de las ciencias (en las cuales, como ponen a prueba sus principios de tan diferentes modos mediante el uso metódico, no hay que preocuparse de que sea tan fácil como en el conocimiento común que se involucren motivos de conocimiento empírico). Pero que la razón pura, sin mezcolanza de cualquier motivo de determinación empírico, sea también práctica solamente por sí misma, esto tuvo que poder exponerse a base del uso práctico más común de la razón, al acreditar el principio práctico supremo como tal que toda razón humana conoce completamente *a priori* -sin depender de dato sensible alguno- como ley suprema de su voluntad. En virtud de la pureza de su origen, era preciso que previamente se acreditara y justificara aun en el juicio de esta razón común, antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para hacer uso de él, como hecho que precede a todo sutilizar sobre su posibilidad y todas las consecuencias que de él puedan sacarse. Pero esta circunstancia puede explicarse perfectamente a base de lo que acabamos de indicar, porque la razón pura práctica tiene que empezar necesariamente con principios que, en consecuencia, deben servir a toda ciencia de primeros datos como fundamento y no nacer primero de ella. Esta justificación de los principios morales como principios de una razón pura pudo hacerse también por este motivo con sólo invocar el juicio del entendimiento humano común, porque se da a conocer en seguida todo lo empírico que como motivo determinante de la voluntad pudo deslizarse en- nuestras máximas, mediante el sentimiento de placer o dolor que se apodera de él en seguida que suscita apetitos, pero a ese elemento empírico se opone francamente aquella razón práctica pura, resistiéndose a aceptarlo en su principio como condición. La heterogeneidad de los motivos determinantes (de los empíricos y racionales) resulta tan cognoscible y se pone tan de

manifiesto y tan patentemente —gracias a esta resistencia de una razón prácticamente legislativa contra toda inclinación que se inmiscuya mediante una clase especial de sensación, que no precede empero a la legislación de la razón práctica, antes bien se produce únicamente gracias a ésta y precisamente como imposición, a saber, mediante el sentimiento de un respeto como ningún hombre tiene por las inclinaciones, cualesquiera que éstas sean, pero sí por la ley- que ningún entendimiento humano, ni siquiera el más común, no se percataría en un ejemplo presentado al instante de que, si bien puede resultarle aconsejable, por los motivos empíricos de la voluntad, de seguir sus seducciones, nunca puede exigírsele *obedecer* otra ley que únicamente la de la pura razón práctica.

La distinción entre la doctrina de la felicidad y la doctrina moral, de suerte que en la primera los principios empíricos constituyen todo el fundamento, mientras que en la segunda ni siquiera le añaden lo más mínimo, es en la analítica de la razón práctica pura la primera y más importante ocupación que le incumbe, en la cual debe proceder tan escrupulosamente y, si conviene, tan laboriosamente, como el geómetra en su faena. Pero el filósofo, que en este asunto (como siempre en el conocimiento racional mediante meros conceptos, sin construcción de los mismos) tiene que luchar con la máxima dificultad, porque no puede utilizar como fundamento intuición alguna (para el *noumenon* puro), se ve también favorecido por el hecho de que, casi como el químico, pueda hacer en cualquier momento un experimento con la razón práctica de todo hombre, para distinguir el motivo determinante moral (puro) del empírico, a saber, cuando añade a la voluntad afectada empíricamente (por ejemplo, la de aquel que quisiera mentir porque así lograría algo) la ley moral (como motivo determinante). Es como si el químico añadiera álcali a la solución de tierra caliza en amoníaco; el amoníaco abandona en seguida la cal, se combina con el álcali, y aquél se precipita en seguida. Asimismo, confrontad a quien en lo demás es un hombre honorable (o por lo menos en esta ocasión se pone sólo mentalmente en lugar de un hombre honrado), con la ley moral, por la cual reconoce la indignidad de un mentiroso, su razón práctica (en el juicio sobre lo que haya de hacer) abandonará inmediatamente la ventaja, se une a aquello que le proporciona el respeto por su propia persona (la veracidad), y la ventaja, una vez lavada y aislada de todo aditamento de razón (que sólo está totalmente al lado del deber), es ponderada por todos para combinarse sin duda con la razón en otros casos aún, menos cuando pueda estar contra la ley moral, a la cual nunca abandona la razón, antes bien se une con ella del modo más íntimo.

Pero esta distinción entre el principio de la felicidad y el de la moralidad, no por esto es en seguida oposición entre ambos, y la razón práctica pura no

quiere que se abandone la aspiración a la felicidad, sino solamente que no se la tenga en cuenta ni bien se trate del deber. En ciertos casos hasta puede ser un deber el cuidar de la propia felicidad; en parte porque contiene medios para el cumplimiento del deber (pues para ella se requiere habilidad, salud, riqueza), y en parte porque su carencia (por ejemplo, la pobreza) contiene tentaciones para infringir el deber. Lo único que ocurre es que el fomento de la felicidad propia no puede ser nunca directamente deber, y menos aún principio de todo deber. Ahora bien, como todos los motivos determinantes de la voluntad, con la única excepción de la ley de la razón práctica pura (la ley moral), son empíricos en su totalidad, y por consiguiente pertenecen como tales al principio de la felicidad, todos ellos tienen que separarse del principio moral supremo y no incorporársele nunca como condición, porque eso suprimiría tanto el valor moral como la involucración empírica con principios geométricos suprimiría toda la evidencia matemática, lo más excelente que (a juicio de Platón) tiene en sí la matemática, y que precede aún a toda su utilidad.

Pero, en lugar de deducir el principio supremo de la posibilidad de la razón práctica pura, es decir, en lugar de declarar la posibilidad de ese conocimiento *a priori,* no pudo indicarse nada más sino que, comprendiendo la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se comprendería no sólo la posibilidad, sino aun la necesidad de la ley moral como ley práctica suprema de los entes racionales a quienes se atribuye libertad de la causalidad de su voluntad; porque ambos conceptos están tan inseparablemente unidos que la libertad práctica podría definirse también como independencia de la voluntad de toda otra ley que no sea la ley moral. Mas de ningún modo es posible comprender la libertad de una causa eficiente, máxime en el mundo sensible, en cuanto a su posibilidad; ¡por suerte!, con tal solamente que podamos estar suficientemente seguros de que no puede aportarse una prueba de su imposibilidad, y ahora, obligados por la ley moral que postula la libertad, estemos justificados por eso mismo a admitirla. Pero todavía hay muchos que siguen creyendo que es posible explicar esta libertad según principios empíricos como toda otra facultad natural y la consideran como propiedad psicológica cuya explicación incumbe simplemente a una investigación más exacta de la naturaleza del alma y de los móviles de la voluntad, no como predicado trascendental de la causalidad de un ente que pertenece al mundo de los sentidos (que es empero lo único que aquí importa verdaderamente), y de esta suerte suprimen la sublime revelación que recibimos de la pura razón práctica por intermedio de la ley moral, o sea, la revelación de un mundo inteligible mediante la realización del concepto, por lo demás trascendente, de libertad, y por consiguiente la ley moral misma que en modo alguno admite un motivo determinante empírico; por lo tanto,

será necesario indicar algo para precaver contra esa sofisticación y exponer el empirismo completamente al desnudo para hacer ver su superficialidad.
El concepto de causalidad como necesidad natural a diferencia de ella como libertad afecta solamente a la existencia de las cosas en cuanto es determinable en el tiempo, y, por consiguiente, como fenómenos en oposición a su causalidad como cosas en sí. Ahora bien, si se aceptan las determinaciones de la existencia de las cosas en sí (lo cual es la clase de representación más corriente), no es posible conciliar en modo alguno la necesidad en la relación causal con la libertad, antes bien ambas se oponen entre sí contradictoriamente. En efecto, de la primera se sigue que todo acaecimiento, y por consiguiente también toda acción que sucede en un momento del tiempo, es necesaria bajo la condición de lo que era en el tiempo precedente. Pues bien, como el tiempo precedente ya no está en mi poder, toda acción que yo lleve a cabo debe ser necesaria por motivos determinantes que no están en mi poder, es decir, en el momento en que obro no soy nunca libre. Es más aún, aunque yo supusiera que toda mi existencia es independiente de cualquier causa ajena (por ejemplo, de Dios), de suerte que los motivos determinantes de mi causalidad, y aun de mi existencia no estuvieran fuera de mí, esto no transformaría en lo más mínimo en libertad aquella necesidad natural, puesto que en cualquier momento del tiempo estoy siempre bajo la necesidad de ser determinado a obrar por lo que no está en mi poder, y la *a parte priori* infinita serie de condiciones que nunca prosiguen sino de acuerdo con un orden ya predeterminado, en ningún punto empezaría por sí misma; sería siempre una cadena natural y continua y, por consiguiente, mi causalidad nunca sería libertad.
Por lo tanto, si se quiere atribuir libertad a un ente cuya existencia está determinada en el tiempo, no es posible exceptuarlo pues de la ley de la necesidad natural de todo acaecimiento en su existencia y, por consiguiente, tampoco en sus acciones, puesto que eso equivaldría a entregarlo al ciego azar. Pero como esta ley afecta ineluctablemente toda causalidad de las cosas en cuanto su existencia es determinable en el tiempo, si esto fuese el modo según el cual hubiera que representar también la existencia de estas cosas en sí, la libertad tendría que rechazarse como concepto nulo e imposible. Por consiguiente, si se quiere salvarla aún, no queda otro recurso que atribuir solamente al fenómeno la causalidad según la ley de la necesidad natural y, en cambio, al mismo ente como cosa en sí la libertad. Así resulta inevitable en todo caso si se quiere conservar al mismo tiempo ambos conceptos que se repugnan; pero en la aplicación, cuando se los une en una misma acción y se pretende explicar esta unión misma, surgen grandes dificultades que al parecer no permiten hacer tal unión.
Si de un hombre que ha cometido un robo, digo: ese acto es resultado

necesario según la ley de causalidad por los motivos determinantes del tiempo precedente, era imposible que hubiera dejado de producirse; siendo así, ¿cómo es posible que el juicio según la ley moral provoque en este caso una modificación y presuponer que, no obstante, hubiera podido dejar de producirse, es decir, cómo es posible que alguien se llame totalmente libre respecto de la misma acción en el mismo momento y con respecto a la misma acción en que, no obstante, se halla bajo una ley natural inevitable? Buscar en este caso una evasiva adaptando solamente el modo del motivo determinante por su causalidad según la ley natural a un concepto comparativo de libertad (según el cual eso se llama a veces efecto libre, cuyo motivo determinante natural se halla intrínsecamente en el ente operante, por ejemplo: lo que efectúa un cuerpo lanzado cuando se mueve libremente, pues entonces se usa la palabra libertad porque, mientras ese cuerpo esté en vuelo, no es impulsado desde el exterior, o bien, como denominamos también libre el movimiento de un reloj porque él mismo impulsa sus agujas, y en consecuencia no puede ser impulsado exteriormente, así también las acciones de los hombres, aunque mediante sus motivos determinantes que preceden en el tiempo, son necesarios y, no obstante, los calificamos de libres porque son al fin y al cabo representaciones internas producidas por nuestras propias fuerzas y, mediante ellas, si las circunstancias las ocasionan, apetitos producidos y en consecuencia acciones realizadas según nuestro propio albedrío), es un pobre recurso por el cual se dejan seducir todavía algunos y con eso creen haber resuelto, con un pequeño juego de palabras ese problema en cuya solución los milenios han trabajado en vano, solución pues, que difícilmente podría hallarse tan completamente a la superficie. En efecto, la cuestión que se plantea es la de aquella libertad que debe ponerse como fundamento de todas las leyes morales y de la atribución que les corresponda, y para ella lo que importa no es si la causalidad determinada según una ley natural es necesaria por medio de motivos determinantes que se hallen en el sujeto o fuera de él y, en el primer caso, si es necesaria por instinto o por motivos determinantes pensados con la razón; si estas representaciones determinantes tienen, por confesión precisamente de esos hombres mismos, la razón de su existencia en el tiempo y precisamente en el estado precedente, y éste a su vez en otro precedente, etc. tanto da que estas determinaciones sean internas, que tengan causalidad psicológica y no mecánica, es decir, que provoquen la acción por representaciones y no por movimiento corporal: siempre son motivos determinantes de la causalidad de un ente en cuanto su existencia es determinable en el tiempo y, por consiguiente, en condiciones —que imponen necesidad— del tiempo pasado y que, en consecuencia, si el sujeto ha de obrar, ya no están en su poder y por lo tanto aunque encierren libertad psicológica (si realmente se quiere emplear

esta palabra para designar una mera cadena interna de representantes del alma), encierran empero necesidad natural; por consiguiente, no dejan margen para una libertad trascendental, la cual debe pensarse como independiente de todo lo empírico y en consecuencia de toda la naturaleza, tanto si se considera como objeto del sentido interno solamente en el tiempo como también de los sentidos externos en el espacio y en el tiempo a la vez, y esta libertad (en la última acepción propia), la única posible prácticamente *a frión,* no es posible una ley moral ni una imputación según ella. Precisamente por esto también es posible denominar mecanismo de la naturaleza toda necesidad de los acaecimientos en el tiempo según la ley natural de la causalidad, aunque con esa denominación no se entienda que las cosas que le estén sometidas deban ser realmente máquinas naturales. Aquí se contempla solamente la necesidad del encadenamiento de los acontecimientos en una serie temporal tal como se desarrolla según la ley natural, tanto si el sujeto en que se opera este proceso se denomina *automaton materiale,* como mecanismo impulsado por la materia, como si, como Leibniz, se lo califica de *spirituale* por considerarlo impulsado por representaciones, y si la libertad de nuestra libertad no fuera otra que la última (la psicológica y comparativa y no, al mismo tiempo, trascendental, es decir, absoluta), en el fondo no sería mejor que la libertad de un asador mecánico que también, una vez puesto en movimiento, efectúa por sí solo sus movimientos.
Pues bien, para suprimir la aparente contradicción entre mecanismo natural y libertad en una misma acción en el caso expuesto, es preciso recordar lo que se decía en la *Crítica de la razón pura,* o se desprendía de ella: que la necesidad natural que no puede coexistir con la libertad del sujeto, sólo depende de las determinaciones de aquella cosa que está bajo condiciones temporales y, en consecuencia, sólo de las del sujeto obrante como fenómeno, y que, por lo tanto, los motivos determinantes de cualquiera de sus acciones se hallan en lo que pertenece al pasado y ya no está en su poder (entre lo cual deben incluirse también los hechos que ya ha realizado y el carácter así determinable para él a sus propios ojos, como *phaenomenon*[21]*)*. Pero exactamente el mismo sujeto que por otro lado tiene también conciencia de sí mismo como cosa en sí, considera también su existencia en cuanto no se halla bajo condiciones temporales, pero a sí mismo solamente como determinable por leyes que se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada precede para él a su determinación de la voluntad, sino que todo acto y absolutamente toda determinación de su existencia, variable de acuerdo con el sentido interno, y aun toda la serie sucesiva de su existencia como ente

[21] Phanomen. Traducimos en cambio, como es tradicional, Erscheinung por fenómeno.

sensible, no debe considerarse en la conciencia de su existencia inteligible sino como consecuencia, pero nunca como motivo determinante de su causalidad como *noumenon.* En este aspecto, sólo el ente racional puede decir con razón de cualquier acto contrario a la ley que lleve a cabo, aunque como fenómeno esté suficientemente determinado en el pasado y en consecuencia sea ineluctablemente necesario: que habría podido abstenerse de él, pues con todo lo pasado que lo determina, pertenece a un fenómeno único de su carácter que él se proporciona a sí mismo, y según el cual él se imputa a sí mismo la causalidad de esos fenómenos como causa independiente de toda sensibilidad.

Con esto concuerdan también completamente las sentencias de aquella maravillosa facultad que hay en nosotros y que llamamos conciencia moral. Es inútil que alguien arguya cuanto quiera para presentar un comportamiento contrario a la ley, del cual se acuerde, como error impremeditado, como mera falta de cuidado que nunca hubiera podido evitarse totalmente, y por consiguiente como algo en que él fue arrebatado por la corriente de la necesidad natural, y quiera declararse inocente: pues encuentra que el abogado que habla en su defensa, en modo alguno puede hacer callar al acusador que hay en él si tiene conciencia de que en el momento en que cometió la sin razón, estaba en posesión de sus sentidos, es decir, en el uso de su libertad y, no obstante, declara que su falta proviene de cierta mala costumbre, ocasionada por una creciente negligencia de prestar atención a sí mismo, sin que empero esto pueda darle segundad contra el reproche y la amonestación que él se hace a sí mismo. En esto se funda luego también el remordimiento sobre un acto tiempo ha cometido siempre que viene a la memoria; un sentimiento doloroso, provocado por una intención moral, que es prácticamente vacuo si solamente puede servir para hacer que lo sucedido se dé como no sucedido y que aun sería absurdo (como en efecto lo declara Priestley, como genuino fatalista que procede con consecuencia, y por cuya franqueza merece más aplauso que aquellos que sosteniendo de hecho el mecanismo de la voluntad pero con palabras su libertad, siguen pretendiendo que se les tenga como incluyendo a aquélla en su sistema sincrético aunque sin hacer comprensible la posibilidad de tal imputación), pero como dolor es perfectamente legítimo porque la razón, cuando lo que importa es la ley de nuestra existencia inteligible (la ley moral) no reconoce diferencia de tiempo y se limita a preguntar si el acaecimiento debe imputárseme como hecho, pero entonces enlaza siempre moralmente con él la misma sensación, tanto si sucede ahora como si ha sucedido hace ya mucho tiempo. En efecto, la vida sensible tiene respecto de la conciencia inteligible de su existencia (de la libertad) la absoluta unidad de un *phaenomenon* que, en cuanto contiene sólo fenómenos de intención que

importa a la ley moral (del carácter), debe juzgarse, no según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la absoluta espontaneidad de la libertad. Puede concederse, pues, que si para nosotros fuera posible tener del modo de pensar de un hombre —tal como se muestra por sus acciones tanto internas como externas— una comprensión tan profunda que nos fueran conocidos todos los móviles que las inspiran, aun el más insignificante, así como todas las ocasiones externas que influyan en éstos, podría calcularse el comportamiento futuro de un hombre con la certidumbre con que se calcula un eclipse de luna o de sol y, no obstante, sostener que el hombre es libre. En efecto, si fuéramos capaces de otra visión (que, por cierto, no se nos ha concedido, sino que en su lugar sólo tenemos el concepto racional), a saber, el de una intuición intelectual del mismo sujeto, nos percataríamos de que toda esta cadena de fenómenos respecto de lo que nunca puede referirse sino a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí, de cuya determinación no cabe dar explicación física alguna. A falta de esta intuición, la ley moral nos da la seguridad de esta diferencia de la relación de nuestros actos como fenómenos con el ente sensible de nuestro sujeto, de aquella con que este ente sensible mismo se refiere al substrato inteligible que hay en nosotros. En este aspecto, que es natural para nuestra razón, aunque inexplicable, cabe justificar también los juicios que, formulados con toda escrupulosidad, parecen empero repugnar completamente a primera vista a toda equidad. Se dan casos de hombres que aun habiendo recibido una educación que resultó fecunda para los otros a que fue impartida simultáneamente, muestran empero desde la infancia una perversidad tan prematura, que va en aumento hasta llegar a la edad adulta, que se los considera malvados natos y totalmente incorregibles por lo que concierne a su modo de pensar, a pesar de lo cual se los juzga por sus acciones y omisiones y asimismo se los considera culpables por sus delitos; es más aún, ellos mismos (los niños) encuentran totalmente justificada esa imputación como si, a pesar de la incorregible constitución natural que se atribuye a su espíritu, siguieran siendo tan responsables como cualquier otra persona. No sucedería así si no supusiéramos que todo cuanto surge de su albedrío (como sin duda toda acción ejecutada con intención) tiene por fundamento una causalidad que desde la primera juventud se expresa en su carácter, en sus manifestaciones (las acciones) que, a causa de la uniformidad de comportamiento, dan a conocer una propensión natural que no revela empero la mala condición de la voluntad antes bien la consecuencia de principios malos e invariables, espontáneamente admitidos, que no tendrían otro efecto que hacerlo aún más censurable y condenable por esta misma razón.

Pero la libertad se encuentra aun ante otra dificultad si se pretende unirla con el mecanismo de la naturaleza en un ente que pertenezca al mundo sensible:

dificultad que, aun concedido todo lo que hemos expuesto, amenaza empero con arruinar completamente la libertad. Sin embargo, con todo *y* este peligro, hay una circunstancia que permite abrigar esperanzas de una feliz perspectiva para afirmar la libertad, y es que esta dificultad misma pesa mucho más (en realidad, como veremos pronto, es la única que pesa) sobre el sistema en que la existencia determinable en el tiempo y el espacio se tiene por existencia de las cosas en sí y, por consiguiente, no nos obliga a abandonar nuestra mejor suposición de la idealidad del tiempo como mera forma de la intuición sensible y, por lo tanto, como mera clase de representación propia del sujeto como perteneciente al mundo sensible, y, en consecuencia, sólo requiere que se la concilie con esta idea.

En efecto, si se nos concede que el sujeto inteligible puede ser aún libre respecto de una acción dada, aunque el sujeto, que pertenece también al mundo sensible, esté condicionado mecánicamente respecto de ella, parece empero que —no bien se admita que Dios, como ente originario universal, es también la causa de la existencia de la substancia (proposición que nunca puede abandonarse sin abandonar al mismo tiempo el concepto de Dios como ente de todos los entes y por consiguiente su omnisuficiencia a que se refiere todo en la teología)- tiene que concederse también: las acciones del hombre tienen también su motivo determinante en lo que está totalmente fuera de su poder, a saber, en la causalidad de un ente supremo distinto de él, del cual depende totalmente la existencia del primero y toda la determinación de su causalidad. En efecto: si las acciones del hombre, perteneciendo a sus determinaciones en el tiempo, no fueran meras determinaciones suyas como fenómeno sino cosas en sí, la libertad no podría salvarse. El hombre sería un títere o un autómata de Vaucanson, labrado y montado por el supremo maestro de todas las obras de arte, y la autoconciencia haría de él sin duda un autómata dotado de pensamiento, pero en él sería mera ilusión la conciencia de su espontaneidad, pues sólo comparativamente merece llamarse así porque las próximas causas determinantes son sin duda internas, pero la última y suprema se encuentra totalmente en manos extrañas. Por consiguiente, no se me alcanza cómo quienes siguen obstinándose en considerar el tiempo y el espacio como determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí, pretenden eludir en este caso la fatalidad de las acciones; o bien, si pretenden justificarse (como hizo Mendelsshon, en otras cosas tan sagaz) concediendo que ambos son solamente condiciones pertenecientes a la existencia de entes finitos y derivados, mas no de la del ente originario infinito; desearía saber yo en qué se fundan para hacer tal diferencia; aunque tan sólo quisieran eludir la contradicción en que incurren considerando la existencia en el tiempo como determinación necesariamente inherente a las cosas en sí finitas y que Dios es la causa de esta existencia,

pero no puede ser él la causa del tiempo (o del espacio) mismo (pues tienen que presuponerse éstos en tanto necesaria condición *a priori,* a la existencia de las cosas) y, por consiguiente, su causalidad respecto de la existencia de estas cosas mismas en el tiempo tiene que ser condicionada, con lo cual tienen que producirse inevitablemente todas las contradicciones contra el concepto de su infinidad e independencia. En cambio, para nosotros es totalmente fácil distinguir la determinación de la existencia divina en tanto independiente de todas las condiciones temporales, de la de un ente del mundo sensible, como la existencia de un ser en sí mismo en tanto distinta de la de una cosa en el fenómeno. Por lo tanto, si no se acepta aquella idealidad del tiempo y del espacio, no queda otra solución que el spinozismo, en el cual espacio *y* tiempo son determinaciones esenciales del ente primero y las cosas de él dependientes (como también nosotros mismos) no son sustancias, sino sólo accidentes inherentes a él; porque, si estas cosas existieran solamente como sus efectos en el tiempo, que sería la condición de su existencia en sí, también las acciones de este ente tendrían que ser solamente sus acciones que él llevaría a cabo en alguna parte y en algún tiempo. De ahí que el spinozismo, prescindiendo de lo absurdo de su idea fundamental, sea mucho más consecuente que la teoría de la creación cuando considera que los entes admitidos como sustancias y existentes en sí en el tiempo, son efectos de una causa suprema y, no obstante, no se consideran al mismo tiempo como pertenecientes a él y a su acción, antes bien como sustancias en sí.

La solución de la dificultad que mencionábamos se logra de modo breve y evidente como a continuación se indica. Si la existencia en el tiempo no es más que una clase de representación sensible de los entes pensantes en el mundo y, en consecuencia, no se refiere a ellos como cosas en sí, la creación de estos entes lo es de cosas en sí, porque el concepto de creación no pertenece a la clase de representaciones sensibles de la existencia ni a la causalidad; sino que sólo puede referirse a *noumena.* Por consiguiente, si de los entes del mundo sensible decimos: son creados, los consideramos como *noumena.* Pero como sería una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, sería también una contradicción decir que como creador es también causa de las acciones del mundo sensible y, en consecuencia, de los fenómenos, aunque sea causa de la existencia de los entes obrantes (como *noumena).* Pero si es posible (con sólo suponer que la existencia en el tiempo es algo que sólo reza de fenómenos, no de cosas en sí) sostener la libertad prescindiendo del mecanismo natural de las acciones como fenómenos, no significa modificar esto en lo más mínimo decir que los entes obrantes son criaturas, porque la creación afecta su existencia inteligible, pero no la existencia sensible, y por consiguiente tampoco puede considerarse como fundamento determinante de los fenómenos; pero eso sería muy diferente si se considerara que los entes

del mundo son cosas existentes en sí en el tiempo, pues entonces el creador de la sustancia sería al mismo tiempo el autor de todo lo mecánico en esta sustancia.

Esta es la gran importancia que tiene la distinción del tiempo (y asimismo del espacio) que en la crítica de la razón especulativa pura que se hizo respecto de la existencia de cosas en sí.

Pero se dirá que la solución de la dificultad, tal como la exponemos, encierra muchas dificultades y difícilmente se presta a una exposición clara. Pero, ¿acaso hay otra que se intente o pueda intentarse que sea más fácil y comprensible? Más bien cabría decir que los maestros dogmáticos de la metafísica demostraron más su picardía que su sinceridad por el hecho de que alejaron de la vista todo lo posible este punto difícil, con la esperanza de que, si nada decían de él, seguramente que no sería fácil que nadie pensara en él. Si se quiere ayudar a una ciencia, es preciso poner al descubierto todas las dificultades, y aun indagar aquellas que constituyan obstáculos muy ocultos para ella, pues cada uno de ellos suscita un medio auxiliar que no puede hallarse sin proporcionar a la ciencia un incremento, sea de extensión o de precisión, con lo cual aun los obstáculos se convierten en medios de fomentar la solidez de la ciencia. Por el contrario, si las dificultades se ocultan deliberadamente o se suprimen solamente mediante paliativos, a la corta o a la larga se convierten en males incurables que hunden a la ciencia en un completo escepticismo.

Como el concepto de libertad es propiamente el único entre todas las ideas de la razón especulativa pura que proporcione tan grande ampliación en el campo de lo suprasensible, aunque sólo respecto del conocimiento práctico, yo me pregunto: ¿de dónde viene que se le haya atribuido exclusivamente tan gran fertilidad, mientras que los demás, aunque indican los sitios vacíos para meros posibles entes del entendimiento, no pueden empero determinar con nada su propio concepto? Pronto advierto que como no podemos pensar nada sin categoría, y ésta debe buscarse también previamente en la idea racional de la libertad de que me ocupo, que es en este caso la categoría de causalidad, y que, si bien el concepto racional de libertad no puede dársele como fundamento, en tanto concepto trascendente, una intuición que le corresponda, debe darse previamente al concepto de entendimiento (de causalidad) —para cuya síntesis requiere aquél lo absoluto- una intuición sensible mediante la cual se le asegure realidad objetiva. Ahora bien, todas las categorías se dividen en dos clases: las matemáticas, que sólo se refieren a la unidad de la síntesis en la representación de los objetos, y las dinámicas, que se refieren a la representación de la existencia de los objetos. Las primeras (la de magnitud y la de cualidad) contienen siempre una síntesis de lo homogéneo, en que no puede encontrarse lo absoluto para lo condicionado

en el espacio y en el tiempo, dado en la intuición sensible, pues a su vez debe pertenecer al espacio y al tiempo y, en consecuencia, ser siempre a su vez condicionado; de ahí también que, en dialéctica de la razón teórica pura, los modos opuestos entre sí de encontrar lo absoluto y la totalidad de las condiciones para ella, fueran ambos falsos. Las categorías de la segunda clase (las de causalidad y necesidad de una cosa) no requerían esta homogeneidad (de lo condicionado y de la condición en la síntesis), porque lo que quiere representarse en este caso no es la intuición, tal como se compone de algo múltiple en ella, sino solamente cómo la existencia del objeto condicionado correspondiente a aquélla se añade a la existencia de la condición (como unida a ella en el entendimiento), y entonces era lícito poner para lo totalmente condicionado en el mundo de los sentidos (tanto respecto de la causalidad como de la existencia contingente de las cosas mismas) lo incondicionado, aunque por lo demás indeterminado, en el mundo inteligible y hacer trascendente la síntesis; de ahí, también, que en la dialéctica de la razón especulativa pura se hallara que ambos modos, opuestos entre sí en apariencia, de encontrar lo incondicionado para lo condicionado -por ejemplo, pensar en la síntesis de la causalidad para lo condicionado, en la serie de las causas y efectos del mundo sensible, la causalidad que ya no está condicionada sensiblemente— no se contradecían en realidad, y que la misma acción siempre condicionada sensiblemente, es decir, mecánicamente necesaria en tanto perteneciente al mundo sensible, al mismo tiempo, como perteneciente a la causalidad del ente obrante en cuanto perteneciente al mundo inteligible, puede tener empero por fundamento una causalidad sensiblemente incondicionada y por consiguiente pensarse como libre. Ahora bien, lo único que importaba era transformar ese poder en un ser, es decir, que en un caso real pudiera demostrarse, como si dijéramos mediante un hecho, que ciertas acciones presuponen tal causalidad (la intelectual, incondicionada sensiblemente), tanto si son reales como si solamente son ordenadas, es decir, necesarios objetivamente en lo práctico. No podíamos esperar que encontráramos este enlace en acciones realmente dadas en la experiencia, como acaecimientos del mundo sensible, porque la causalidad mediante la libertad tiene que buscarse siempre fuera del mundo de los sentidos en lo inteligible. Y, fuera de los entes sensibles, no se nos dan otras cosas en la percepción y observación. Por lo tanto, no quedaba otro recurso que el de encontrar tal vez un principio de causalidad irrefutable y sin duda objetivo, que excluyera de su determinación toda condición sensible, es decir, un principio en que la razón ya no invocara otro motivo determinante respecto de la causalidad que el que ya contiene mediante ese principio mismo, y donde ella, por consiguiente, es práctica como razón pura. Pero, ese principio, no necesita ser buscado ni inventado; tiempo ha que estuvo en la

razón de todos los hombres e incorporado a su esencia, y es el principio de moralidad. Por lo tanto, esa causalidad absoluta y su facultad, la libertad, y con ésta un ente (yo mismo) que pertenece al mundo sensible, pero, como perteneciente al mismo tiempo al inteligible, no sólo es pensada indeterminada y problemáticamente (como ya podía realizar debidamente la razón especulativa) sino conocida de modo determinado y asertóricameme respecto de la ley de su causalidad, y de esta suerte se nos ha dado la realidad del mundo inteligible y determinado precisamente en el aspecto práctico, y esta determinación, que en el aspecto teórico sería trascendente, en el práctico es inmanente. Mas no podríamos dar el mismo paso respecto de la segunda idea dinámica, a saber, la de ente necesario. No podríamos ascender a él desde el mundo de los sentidos sin la mediación de la primera idea dinámica, pues si quisiéramos intentarlo, tendríamos que haber arriesgado el salto de abandonar todo lo que nos es dado y lanzarnos a aquella de lo cual tampoco se nos da nada con que pudiéramos lograr el enlace de tal ente inteligible con el mundo de los sentidos (porque el ente necesario debe conocerse como dado fuera de nosotros), lo cual, en cambio, es perfectamente posible —según lo expone ahora la evidencia- respecto de nuestro propio sujeto, en cuanto, por una parte, se determina por la ley moral como ente inteligible (en virtud de la libertad) y, por otra, se conoce a sí mismo como activo en el mundo de los sentidos según esta determinación. Únicamente el concepto de libertad permite que no necesitemos salir de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible, puesto que es nuestra razón misma la que se conoce mediante la ley práctica suprema e incondicionada y el ente que tiene conciencia de esta ley (nuestra propia persona), como perteneciente al mundo del entendimiento puro y precisamente aun con la determinación del modo como en calidad de tal puede ser activo. De esta suerte puede comprenderse por qué en toda la facultad de la razón sólo puede ser lo práctico aquello que nos ayude a salir del mundo sensible y proporcione conocimientos de un orden y enlace suprasensible, pero que, precisamente por esto, no puede extenderse más allá de lo francamente necesario para la intención práctica pura.

En esta ocasión permítaseme solamente llamar la atención sobre un punto, a saber: que todo paso que se dé con la razón pura, aun en el terreno práctico, en que no se tiene en cuenta la especulación sutil, se vincula empero con tanta exactitud y aun por sí mismo con todos los factores de la crítica de la razón teórica como si cada uno de ellos se hubiera ideado con el deliberado propósito de obtener solamente esta confirmación. Esa exacta coincidencia de los principios más importantes de la razón práctica con las observaciones, que a menudo parecen sutiles e innecesarias, de la crítica de la especulativa —en modo alguno buscada (como puede convencerse de ello cualquiera que

se decida a proseguir las investigaciones morales hasta sus principios) sino que resulta por sí misma—, sorprende y causa admiración, y corrobora la ya por otros conocida y loada máxima de seguir adelante en toda investigación científica con toda la exactitud y franqueza posibles sin desviarse hacia aquello con que pudiera tropezar fuera de su campo, antes bien realizarla por sí sola, hasta donde ello sea posible, de modo veraz y completo. Una frecuente observación me ha convencido de que si se lleva a término esta faena, lo que cuando estaba a medio hacer me parecía a veces muy dudoso respecto de otras doctrinas ajenas a mí, si hacía caso omiso de estas reservas y atendía sólo a mí faena hasta llegar al final, acababa por coincidir perfectamente con aquello que, sin tener para nada en cuenta esas doctrinas, sin partidismo ni predilección por ellas, se habría encontrado por sí mismo. Los escritores se ahorrarían muchos errores y muchos esfuerzos perdidos (porque perseguían quimeras) con tal de que sólo se decidieran a poner más franqueza en su tarea.

LIBRO II

DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

CAPITULO I

DE UNA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

La razón pura tiene siempre su dialéctica, tanto si se la considera en su uso especulativo como en el práctico, puesto que exige la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, la cual sólo puede hallarse exclusivamente en cosas en sí. Y como todos los conceptos de las cosas deben referirse a intuiciones que en nosotros los hombres nunca pueden ser sino sensibles, y por consiguiente no nos permiten conocer los objetos como cosas en sí sino como meros fenómenos en cuya serie de lo condicionado y de las condiciones nunca puede hallarse lo in-condicionado, de la aplicación de esta idea racional de la totalidad de las condiciones (y, por consiguiente, de lo incondicionado) a fenómenos como si éstos fueran cosas en sí (pues así son tenidos siempre que falte una crítica que ponga sobre aviso), surge una ilusión inevitable que nunca produciría la impresión de ser engañosa si no se pusiera al descubierto mediante un conflicto de la razón consigo misma en la aplicación a fenómenos de su principio de presuponer lo incondicionado

para todo condicionado. Pero de esta suerte, la razón se ve obligada a indagar esta ilusión, de dónde nace y cómo pueda suprimirse, lo cual no puede lograrse sino mediante una critica completa de toda la facultad de la razón pura; resulta así que la antinomia de la razón pura, que se hace patente en su dialéctica, es en realidad, el extravío más benéfico en que haya caído la razón humana, pues acaba induciéndonos a buscar la clave para salir de ese laberinto, y si se la halla, todavía nos descubre lo que no buscábamos y sin embargo necesitábamos, a saber, una visión de un orden de cosas superior, invariable, en que estamos ya, y en adelante podemos ser instruidos mediante determinados preceptos a proseguir nuestra existencia en este orden, conforme a la suprema destinación de la razón.

En la *Crítica de la razón pura* puede encontrarse detalladamente el modo cómo debe resolverse en el uso especulativo de esa facultad aquella dialéctica natural y prevenir el error proveniente de una ilusión por otra parte natural. Pero no tiene mejor suerte la razón en su uso práctico. Como razón práctica pura, busca en lo prácticamente condicionado (lo que se funda en inclinaciones y necesidades naturales) asimismo lo incondicionado, y precisamente no como motivo determinante de la voluntad, aunque éste se dé también (en la ley moral), sino la in-condicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de BIEN SUPREMO.

Determinar prácticamente esta idea, es decir, suficientemente para la máxima de nuestra conducta racional, es la doctrina de la sabiduría, y ésta a su vez, como ciencia, es filosofía en la acepción en que los antiguos entendían esta palabra, pues para ellos era una indicación del concepto en que debe ponerse el bien supremo y del comportamiento para alcanzarlo. Sería bueno que dejáramos esta palabra en su antiguo significado, como doctrina del bien supremo, si la razón aspira en ella a llegar a una ciencia. En efecto, por una parte, la condición restrictiva que se ha agregado estaría de acuerdo con la palabra griega (que significa amor a la sabiduría) y al propio tiempo sería empero suficiente para abarcar con el nombre de filosofía el amor a la ciencia y, en consecuencia, a todo conocimiento especulativo de la razón, que sea útil para ella tanto para aquel concepto como también al motivo determinante práctico, aunque sin perder de vista la finalidad principal, por el cual únicamente merece ostentar el nombre de doctrina de la sabiduría; por otra parte, no sería malo tampoco abatir la vanidad de los que se atreven a arrogarse el título de filósofos si ya mediante la definición se les hiciera presente la norma de la autoapreciación que rebajara mucho sus pretensiones, puesto que ser maestro de sabiduría significaría sin duda algo más que discípulo que todavía no ha avanzado lo suficiente para guiarse a sí mismo y mucho menos a otros, a un fin tan elevado con esperanza segura. Sería maestro en el conocimiento de la sabiduría, lo cual quiere decir más de lo que

pretendería ser un hombre modesto, y la filosofía misma, tal como la sabiduría, seguirá siendo siempre un ideal que de modo completo sólo se representará objetivamente en la razón, y subjetivamente para la persona, sólo es la meta de su incesante esfuerzo, y estar en posesión de ella con el jactancioso nombre de filósofos, sólo podría pretenderlo con razón quien también pudiera presentar su infalible efecto (en el dominio de sí mismo y en el interés indudable que se tome sobre todo por el bien común) en su persona, como exigían también los antiguos para poder merecer este honroso nombre.

Respecto de la dialéctica de la razón práctica pura en cuanto a la determinación del concepto de bien supremo (la cual, si logra resolverse, permite esperar el efecto más provechoso exactamente como la de la teoría, por el hecho de que las contradicciones de la razón práctica pura consigo misma, si se plantean sinceramente y no se soslayan, obligan a una crítica completa de su propia facultad), sólo nos queda anticipar una observación.

La ley moral es el único motivo determinante de la voluntad pura. Pero como es meramente formal (es decir, requiere únicamente la forma de la máxima como legislativa universal), como motivo determinante hace abstracción de toda materia y, en consecuencia, de todo objeto de querer. Por consiguiente, aunque el bien supremo sea siempre todo el objeto de una razón práctica pura, es decir, de una voluntad pura, no por esto debe tenérsela por motivo determinante de ésta, y la ley moral debe considerarse únicamente como el fundamento para convertirse en objeto aquél y su obtención o fomento. Esta observación es de importancia en un caso tan delicado en que la determinación de principios morales es aquello en que la más pequeña mala interpretación falsea las intenciones, pues por la analítica se habrá echado de ver que si antes de la ley moral se supone cualquier objeto con el nombre de bien como motivo determinante de la voluntad y de él se deriva luego el principio práctico supremo, esto provocaría siempre heteronomía y anularía el principio moral.

Pero se entiende por sí mismo que si en el concepto de bien supremo se incluye ya la ley moral como condición suprema, el bien supremo no es entonces mero objeto, sino también su concepto, y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica es al mismo tiempo el motivo determinante de la voluntad pura, porque entonces la ley moral, incluida ya en este concepto y pensada al mismo tiempo, y no otro objeto, es lo que determina la voluntad según el principio de autonomía. Este orden de los conceptos de la determinación de la voluntad no puede perderse de vista, porque de lo contrario se incurre en una mala interpretación de sí mismo y se cree contradecirse donde, no obstante, todo se halla en la más perfecta armonía.

CAPITULO II

DE LA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PURA EN LA DETERMINACIÓN DEL CONCEPTO DE BIEN SUPREMO

El concepto de supremo encierra ya una ambigüedad que, de no tenerse en cuenta, puede ocasionar disputas innecesarias. Lo supremo puede significar lo más alto *(supremum)* o lo perfecto *(consummatum)*. Lo primero es aquella condición que, siendo ella misma incondicionada, no está sometida pues a otra *(originarium);* lo segundo, aquel conjunto que no es parte de otro conjunto mayor aun de la misma clase *(perfectissimum)*. En la analítica se ha demostrado que la virtud (como dignidad de ser feliz) es la suprema condición de todo lo que puede parecemos deseable y, en consecuencia, también de todos nuestros desvelos por la felicidad y, por consiguiente, el bien supremo. Pero no por esto es ya el bien todo y perfecto como objeto de la facultad apetitiva de los entes racionales finitos, pues para serlo se requiere además felicidad, y no sólo a los ojos partidistas de la persona que se hace a sí misma finalidad, sino aun el juicio de una razón imparcial que la considera en el mundo como fin en sí. En efecto, el estar necesitado de felicidad, ser digno de ella, pero sin participar aun de ella, no puede coexistir con el querer perfecto de un ente racional que al mismo tiempo tuviera toda la potencia, aunque sólo la concibiéramos a título de ensayo. Pero si la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del bien supremo en una persona, mas también en ella la felicidad distribuida en proporción exacta a la moralidad (como valor de la persona y su dignidad de ser feliz), el bien supremo de un mundo posible, este bien significa el conjunto, el bien perfecto, en que la virtud es siempre como condición el bien supremo porque ya no tiene sobre ella otra condición, mientras que la felicidad es siempre algo que, para quien la posee, es agradable sin duda, pero no es bueno absolutamente y en todo aspecto, sino que presupone siempre como condición el comportamiento moral legal.

Dos determinaciones unidas necesariamente en un concepto deben estar enlazadas como fundamento y consecuencia, y precisamente en esa forma: que la unidad sea considerada como analítica (enlace lógico) o como sintética (enlace real), la primera según la ley de identidad, la segunda, según la ley de causalidad. Por consiguiente, el enlace de la virtud con la felicidad puede entenderse de dos modos: que el afán por ser virtuoso y el esfuerzo razonable por lograr la felicidad no sean dos acciones distintas, sino totalmente

idénticas, y entonces no sería necesario poner como fundamento de la primera una máxima diferente de la de la primera; o bien aquel enlace que hará sobre la base de que la virtud produzca la felicidad como algo distinto de la conciencia de la primera, como la causa un efecto.

De las antiguas escuelas griegas había propiamente sólo dos que en la determinación del concepto de bien supremo, aunque seguían el mismo método de no considerar la virtud y la felicidad como dos elementos distintos del bien supremo, buscaban la unidad del principio según la regla de la identidad; pero en ello divergían a su vez porque entre ambos hacían una elección diferente. El epicúreo decía: tener conciencia de su máxima que conduce a la felicidad. Para el primero, inteligencia equivalía a moralidad; para el segundo, que alegría para la virtud una denominación superior, sólo la moralidad era verdadera sabiduría.

Es de lamentar que la sagacidad de esos hombres (a quienes empero hay que admirar al mismo tiempo porque en épocas tan tempranas ensayaron ya todos los caminos imaginables de las conquistas filosóficas) se aplicara desdichadamente a tratar de identificar sutilmente dos conceptos tan sumamente heterogéneos: el de felicidad y el de virtud. Pero era propio del espíritu dialéctico de su época lo que aun ahora extravía a veces a talentos sutiles: suprimir diferencias esenciales e inconciliables entre principios tratando de transformarlas en controversias verbales y lograr en apariencia unidad de concepto sólo con determinaciones distintas; y así suele ocurrir en aquellos casos en que la unión de motivos heterogéneos está demasiado baja o demasiado alta, o requería una transformación de las doctrinas admitidas para lo demás en los sistemas filosóficos tan completa que se retrocede antes de penetrar a fondo en la diferencia real y se pretende tratarla como discrepancia en meras cosas formales.

Aunque ambas escuelas trataban de hallar la identidad de los principios prácticos de la virtud y la felicidad, no por esto estaban de acuerdo en el modo de imponer forzadamente esa identidad, sino que divergían en infinitas amplitudes, pues una de ellas ponía su principio en el lado estético, la otra en el lógico; aquélla en la conciencia de la necesidad sensible, ésta en la independencia de la razón práctica respecto de todo motivo determinante sensible. El concepto de virtud estaba según el epicúreo en la máxima de promover la felicidad propia; la sensación de felicidad, en cambio, estaba contenida ya según el estoico en la conciencia de su virtud. Pero lo contenido en otro concepto puede ser idéntico a parte del continente, pero no al todo, y además dos todos pueden ser específicamente distintos entre sí aunque consten de la misma materia: si las partes de ambos están unidas en un todo de modo completamente distinto. El estoico sostenía que la virtud es todo el bien supremo, y la felicidad solamente la conciencia de la posesión de la

misma como propia del estado del sujeto. El epicúreo sostenía que la felicidad era todo el bien supremo, y la virtud sólo la forma de la máxima para adquirirla, o sea que consistía en *el* uso razonable de los medios para alcanzarla.

Pues bien, de la analítica resulta claramente que las máximas de la virtud y las de la felicidad propia son totalmente heterogéneas respecto de su principio práctico supremo, y muy lejos de estar de acuerdo, aunque pertenezcan a un bien supremo, para hacer posible el último, se limitan y rechazan entre sí mucho en el mismo sujeto. Por lo tanto, la cuestión: ¿cómo es posible prácticamente el bien supremo? sigue siendo un problema sin resolver a pesar de todos los ensayos de conciliación hechos hasta ahora. Pero lo que hace que sea una cuestión difícil de resolver, se dijo ya en la analítica: que la felicidad y la moralidad son dos elementos del bien supremo completamente diferentes específicamente y por consiguiente su unión no puede conocerse analíticamente (en el sentido, por ejemplo, de que quien busca su felicidad, se sienta virtuoso en este su comportamiento por medio de la mera descomposición de sus conceptos, o quien sigue la virtud se encuentre ya *ipso facto* feliz en la conciencia de ese comportamiento), sino que es una síntesis de los conceptos. Mas como esta unión se conoce como necesaria *a priori,* o sea prácticamente, y por consiguiente no como derivada de la experiencia, y la posibilidad del bien supremo no se basa pues en principios empíricos, la deducción de este concepto tiene que ser trascendental. Es (moralmente) necesario *a priori* producir el bien supremo mediante la libertad de la voluntad; por lo tanto, también la condición de su posibilidad debe descansar simplemente en fundamentos de conocimiento *a priori.*

I
La antinomia de la razón práctica

En el supremo bien práctico para nosotros, o sea, que ha de hacerse real por medio de nuestra voluntad, la virtud y la felicidad se conciben como necesariamente unidas, de suerte que lo uno no puede suponerse por una razón práctica sin que le pertenezca también lo otro. Ahora bien, esta unión (como todas absolutamente) es analítica o sintética. Pero como está dada no puede ser analítica, según acabamos de demostrar, tiene que concebirse sintéticamente y por cierto que como enlace de la causa con el efecto; porque se refiere a un bien práctico, o sea a lo que es posible mediante la acción. Por consiguiente, o bien la apetencia de felicidad tiene que ser la causa motora para las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa

eficiente de la felicidad. Lo primero es absolutamente imposible, porque (como se demostró en la analítica) las máximas que ponen el motivo determinante de la voluntad en el afán de la felicidad propia no son morales y no pueden fundar virtud alguna. Pero lo segundo es también imposible, porque todo enlace práctico de causas y efectos en el mundo, como resultado de la determinación de la voluntad, no se rige por intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de las leyes naturales y de la facultad física de usarlas para las intenciones propias y, en consecuencia, de la escrupulosa observancia de las leyes morales no cabe esperar un enlace necesario y suficiente para el bien supremo entre la felicidad y la virtud en el mundo. Y como el fomento del bien supremo que este enlace contiene en su concepto es un objeto de nuestra voluntad necesario *a priori* e inseparablemente enlazado con la ley moral, la imposibilidad de lo primero tiene que demostrar también la falsedad de lo segundo. Por lo tanto, si el bien supremo según reglas prácticas es imposible, también la ley moral que ordena fomentarlo, tiene que ser fantástica y enfocada a fines vacuos imaginarios, y, en consecuencia, falsa en sí.

II

Eliminación crítica de la antinomia de la razón práctica

En la antinomia de la razón especulativa pura se encuentra un conflicto parecido entre la necesidad natural y la libertad en la causalidad de los acaecimientos del mundo. Fue eliminada demostrándose que no era verdadero conflicto si se consideraba (como corresponde) que los acaecimientos y aun el mundo en que suceden no son más que fenómenos, puesto que un mismo ser operante, como fenómeno (aun ante su propio sentido interno), tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre está conforme con el mecanismo natural, pero respecto del mismo acaecimiento, en tanto que la persona actuante se considera a sí misma a la vez como *noumenon* (como inteligencia pura no determinable en su existencia según el tiempo), puede contener un motivo determinante de aquella causalidad según leyes naturales que sea completamente libre él mismo de toda ley natural.

Lo propio ocurre con la antinomia de la razón práctica pura con que ahora nos enfrentamos. La primera de las dos proposiciones que expone como un fundamento de la intención virtuosa el afán de la felicidad es absolutamente falsa; en cambio, la segunda —que la intención virtuosa produce necesariamente felicidad- no lo es absolutamente, sino sólo en la medida en

que considera la intención virtuosa como forma de la causalidad en el mundo de los sentidos y, en consecuencia, si suponemos que su existencia en ella es la única clase de existencia del ente racional, es decir: sólo es relativamente falsa. Pero como yo no solamente estoy autorizado para pensar mi existencia, aun como *noumenon,* en un mundo del entendimiento, sino que además tengo en la ley moral un motivo determinante puramente intelectual de mi causalidad (en el mundo de los sentidos), no es imposible que la moral de la intención tenga con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos, una relación, si no directa, por lo menos indirecta (a través de un autor inteligible de la naturaleza), y por cierto necesaria, como causa. En una naturaleza que sólo sea objeto de los sentidos, este enlace nunca puede ser sino contingente y no puede alcanzar para el bien supremo.
Por consiguiente, prescindiendo de este aparente conflicto de una razón práctica consigo misma, el bien supremo es el necesario fin supremo de una voluntad moralmente determinada, su verdadero objeto, puesto que es prácticamente posible, y las máximas de ésta, que se refieren a él por su materia, tienen realidad objetiva que al principio se encontró mediante aquella antinomia en la unión de la moralidad con la felicidad, pero por mera mala interpretación, porque se tomaban las relaciones entre fenómenos por relaciones de cosas en sí con estos fenómenos.
Si nos vemos obligados a buscar la posibilidad del bien supremo -esta finalidad establecida por la razón para todos los entes racionales como meta de todos sus deseos morales- en esa amplitud, a saber, en el enlace con un mundo inteligible, tiene que causar extrañeza que, no obstante, los filósofos tanto de los tiempos antiguos como de los modernos pudieran hallar ya en esta Árida (en el mundo de los sentidos) la felicidad con la virtud en una proporción completamente conveniente, o se persuadieran de tener conciencia de ella. En efecto, tanto Epicuro como los estoicos elevaban por encima de todo la felicidad que resulta en la vida de la conciencia de la virtud, y el primero, no tenía en sus preceptos prácticos intenciones tan bajas como cabría inferir de los principios de su teoría que él usaba para explicar, no para obrar, o como muchos interpretaron desorientados por el término voluptuosidad en lugar de satisfacción; por el contrario, incluía el más desinteresado ejercicio del bien ente las clases de goce de la más íntima alegría, y la sobriedad y el dominio de las inclinaciones figuraban -tal como pueda exigirlo el filósofo moral más severo- en su plan de placer (entendiendo por tal siempre la íntima satisfacción); en lo cual sólo discrepaba de los estoicos, sobre todo porque consideraba que ese placer era el motivo determinante, y los últimos lo negaban, y con razón. Pues, por una parte, el virtuoso Epicuro -como les ocurre todavía a muchos hombres de buenas intenciones, aunque no han reflexionado con suficiente profundidad

sobre sus principios-, incurrió en el error de presuponer ya la intención virtuosa en las personas, para las cuales pretendía indicar los móviles para la virtud (y, en realidad, el que obra bien, no puede sentirse feliz si no tiene precisamente conciencia de que obra bien; porque en esa intención los reproches que su propio modo de pensar le obligaría a hacerse a sí mismo al cometer infracciones, y la condenación moral por sí mismo, le privarían de todo el goce de lo placentero que pudiera contener por lo demás su estado). Pero la cuestión es: ¿qué es lo primero que hace posible esa intención y modo de pensar para apreciar el valor de la existencia propia? Pues antes de ella no se encontraría en el sujeto absolutamente ningún sentimiento de un valor moral. Evidentemente, el hombre, cuando es virtuoso, no puede estar satisfecho de la vida, por más favorable que le sea la suerte en su estado físico, si en cada uno de sus actos no tiene conciencia de haber obrado bien; pero para hacerlo previamente virtuoso y, por consiguiente, antes de que considere tan elevado el valor moral de su existencia, ¿puede elogiársele la tranquilidad de ánimo que surge de la conciencia de obrar bien, si no tiene la menor noción de ésta?

Pero, por otra parte, tenemos siempre en este caso un vicio de subrepción *(vitium subreptionis)* y, por decir así, una ilusión óptica en la autoconciencia de lo que uno hace a diferencia de lo que uno siente, ilusión que el más experimentado no puede evitar del todo. La intención moral va necesariamente unida a la conciencia de la determinación de la voluntad inmediatamente por la ley. Ahora bien, la conciencia de una determinación de la facultad apetitiva es siempre motivo de agrado por la acción que así se produce; pero este placer, esta satisfacción en sí mismo, no es el motivo determinante de la acción, sino que sólo la determinación de la voluntad directamente por la razón es el motivo del sentimiento de agrado, y aquélla sigue siendo una determinación práctica, no estética, de la facultad apetitiva. Pero como esta determinación produce internamente el mismo efecto de impulsar a la actividad que el que habría producido un sentimiento de agrado esperado de la acción deseada, consideramos que lo que hacemos es sencillamente algo que sólo sentimos pasivamente, y tomamos el móvil moral por impulso sensible, como suele suceder siempre en la llamada ilusión de los sentidos (en este caso, del interno). Es algo muy sublime de la naturaleza humana que sea determinada a acciones mediante una ley de la razón pura, y aun la ilusión de tener por algo estético y efecto de un particular sentimiento sensible (pues uno intelectual sería una contradicción) lo subjetivo de esta determinabilidad intelectual de la voluntad. Además, es de gran importancia llamar la atención sobre esta propiedad de nuestra personalidad y cultivar lo mejor posible el efecto de la razón sobre este sentimiento. Pero también importa andarse con cuidado y evitar que me-

diante impropias alabanzas de ese motivo determinante moral con móvil -atribuyéndole como motivos (que al fin y a la postre son sólo consecuencias) sentimientos de particulares alegrías- se rebaje y desfigure el verdadero y genuino móvil, la ley misma, por decir así como mediante un falso engarce. Respeto y no complacencia o goce por la felicidad es pues algo para lo cual no es posible ningún sentimiento precedente (que siempre sería estético y patológico) puesto como fundamento de la razón, y en tanto conciencia de la imposición directa de la voluntad por la ley es difícilmente un análogo del sentimiento de agrado, ya que hace lo mismo, aunque por otras fuentes, respecto de la facultad apetitiva; pero únicamente mediante esta clase de representación es como puede lograrse lo que se busca; que las acciones no sólo sean conformes a deber (a consecuencia de sentimientos gratos), sino que se hagan por deber, lo cual debe ser el verdadero fin de toda formación moral.
Pero, ¿no hay una palabra que designe, no un goce como el de la felicidad, sino una complacencia en la propia existencia, un análogo de la felicidad que debe acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? ¡Sí! Es la palabra satisfacción consigo mismo, que en su acepción genuina indica siempre solamente un agrado negativo por la existencia propia, cuando se tiene conciencia de no necesitar nada. La libertad y la conciencia de ella como facultad de observar la ley moral con preponderante intención, es la independencia respecto de las inclinaciones, por lo menos como móviles determinantes (aunque no como afectantes) de nuestro apetecer y, en la medida en que me percato de ella en la observancia de mis máximas morales, fuente única de una satisfacción invariable, que puede denominarse intelectual, necesariamente asociada a ella y en modo alguno apoyada en un sentimiento especial. La estética (impropiamente llamada así), que se funda en la satisfacción de las inclinaciones, por más delicadamente que quiera presentárselas, nunca puede ser adecuada a lo que se piense de ella, pues las inclinaciones cambian, crecen con el favor que se les dispensa y siempre dejan un vacío mayor aún que el que se había pensado colmar. De ahí que sean siempre molestas para un ente racional, y aunque no pueda desecharlas, le imponen empero el deseo de librarse de ellas. Aun una inclinación por lo exigido por el deber (por ejemplo, para la beneficiencia) puede sin duda facilitar mucho la eficacia de las máximas morales, pero no producirlas, pues en él todo debe disponerse sobre la representación de la ley como motivo determinante, si se quiere que la acción contenga, no sólo legalidad, sino también moralidad. La inclinación es ciega y servil, sea o no de buena índole, y la razón, cuando importa la moralidad, no debe limitarse a representar su tutela, sino atender por sí sola completamente a su propio interés como razón práctica pura sin tenerla en cuenta para nada. Aun este sentimiento de

compasión y de cordial simpatía, si precede a la reflexión sobre lo que sea deber y se convierte en motivo determinante, resulta molesto para personas de recto pensar, pone confusión en sus máximas reflexivas y provoca el deseo de desprenderse de él y someterse exclusivamente a la razón legisladora.

Por esto puede comprenderse cómo la conciencia de esta facultad de una razón práctica pura pueda producir mediante el hecho (la virtud) una conciencia de dominio de las inclinaciones propias y, en consecuencia, de independencia respecto de ellas y, por lo tanto, también de descontento que acompaña siempre a ésta, y un agrado negativo pues con el estado propio, es decir, una satisfacción que en su fuente es satisfacción con la persona propia. De esta suerte (o sea, indirectamente), aun la libertad es susceptible de un goce que no puede denominarse felicidad porque no depende de la accesión positiva de un sentimiento, ni tampoco, propiamente hablando, alegría porque no contiene una completa independencia respecto de las inclinaciones y necesidades aunque es semejante a la última, en cuanto logra mantener libre de su influencia su determinación de voluntad por lo menos, y, en consecuencia, es análoga, por lo menos por su origen, a la satisfacción consigo mismo que sólo puede atribuirse al ente supremo.

De esta solución de la antinomia de la razón pura práctica se sigue que en los principios prácticos cabe pensar un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcionada a ella como consecuencia de la misma, por lo menos como posible (aunque, evidentemente, no por ello pueda aún conocerse y comprenderse) y, por el contrario, que es imposible que produzcan moralidad principios de aspiración a la felicidad y, en consecuencia, que el bien supremo constituye moralidad (como primera condición del bien supremo), y la felicidad ciertamente su segundo elemento, pero de suerte que ésta sea sólo consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria, de la primera. Pero en esta subordinación, el bien supremo es todo el objeto de la razón práctica pura que necesariamente debe representárselo como posible porque ella ordena contribuir con todo lo posible a su realización. Mas como la posibilidad de tal unión de lo condicionado con su condición pertenece totalmente a las relaciones suprasensibles de las cosas y no puede darse por las leyes del mundo de los sentidos, a pesar de que pertenezca al mundo de los sentidos la consecuencia de esta idea, a saber, las acciones que se encaminan a hacer real el bien supremo -trataremos de exponer los fundamentos de aquella posibilidad primero respecto de aquello que está directamente en nuestro poder y segundo en aquello que nos ofrece la razón como complemento de nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesariamente según principios prácticos) y que no está en nuestro poder.

III
De la primacía de la razón práctica, pura en su unión con la especulativa

Por primacía entre dos o más cosas unidas por la razón, entiendo la preferencia que se dé a una para ser el primer fundamento determinante de la unión con todas las demás. En su acepción práctica estricta, significa la preferencia por el interés de una en cuanto se subordina a él (que no puede posponerse a ningún otro) el interés de los demás. A cada una de las facultades del ánimo puede atribuirse un interés, es decir, un principio que contenga la condición únicamente por la cual se promueve su ejercicio. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todas las fuerzas del ánimo, y se determina a sí misma e! suyo. El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios supremos *a priori:* el del uso práctico, en la determinación de la voluntad respecto del fin último y completo. Lo que se requiere para la posibilidad de cualquier uso de la razón, a saber, que sus principios y aserciones no se contradigan, no constituye parte de su interés sino que es condición indispensable para tener razón: sólo la ampliación, no la mera concordancia consigo misma, se incluye en su interés.

Si la razón práctica no puede suponer ni pensar como dado sino lo que la razón especulativa podría ofrecerse a base de su comprensión, ésta ostenta la primacía. Pero suponiendo que tenga de suyo principios originales *a priori* con los cuales estén inseparablemente unidas ciertas posiciones teóricas que, no obstante, se sustraen a toda posible comprensión de la razón especulativa (aunque no es necesario que la contradigan), se pregunta qué interés es el supremo (no cuál deba ceder, pues uno no contradice necesariamente al otro): si la razón especulativa, que nada sabe de todo cuanto la práctica le ofrece a admitir, debe adoptar estas proposiciones y, aunque sean trascendentes para ella, tratar de unirlos con sus propios conceptos como posesión ajena que se le haya transmitido, o bien si está facultada para proseguir obstinadamente su propio interés aparte y condenar, de acuerdo con la canónica de Epicuro, como vacua sutileza todo cuanto no pueda acreditar su realidad objetiva mediante ejemplos evidentes que puedan señalarse en la experiencia, por más
entretejida que esté con el interés del uso práctico (puro) y en sí no contradiga tampoco al teórico, solamente porque así perjudica realmente el interés de la razón especulativa al suprimir los límites que ésta se pone a sí misma y la sacrifica a todos los absurdos o delirios de la fantasía.

De hecho, tomando por fundamento la razón práctica patológicamente condicionada, es decir, que el interés de las inclinaciones se limitara a regir

bajo el principio sensible de la felicidad, no podría pretenderse esto de la razón especulativa. El paraíso de Mahoma o la íntima unión de los teósofos y místicos con la divinidad, tal como se ofrece al sentido de todos, impondrían sus prodigios a la razón, y sería como no tener ninguna si de esta suerte es sacrificada a todas las ensoñaciones. Pero si la razón pura puede ser de suyo práctica, y lo es realmente como lo demuestra la conciencia de la ley moral, es al fin y al cabo una misma razón la que, en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori,* y entonces échase de ver que, si bien su potencia no basta en el primer aspecto para establecer afirmativamente ciertas proposiciones, aunque tampoco pueda contradecirlas, debe suponer precisamente estas proposiciones, si ineluctablemente pertenecen al interés práctico de la razón pura-sin duda como ofrenda ajena a ella y nacida en un terreno que no es el suyo, pero suficientemente acreditada- y tratar de compararlas y enlazarlas con todo cuanto tiene en su poder como razón especulativa; pero a conciencia de que esto no son comprensiones suyas, sino ampliaciones de su uso en algún otro aspecto, a saber, el práctico, que en nada va contra su propio interés, que consiste en poner coto a la petulancia especulativa.

Por consiguiente, en la unión de la razón especulativa pura con la práctica pura en su conocimiento, la última ostenta la primacía, suponiendo desde luego que esta unión no sea contingente y caprichosa, sino fundada *a priori* en la razón misma y, en consecuencia, necesaria, puesto que sin esta subordinación se originaría un conflicto de la razón consigo misma porque si ambas estuvieran sólo coordinadas, la primera cerraría para sí severamente sus límites y no aceptaría en su territorio nada de la última, mientras que ésta trataría de extender los suyos más allá de todo y, si sus necesidades se lo exigían, incluiría *A* aquélla dentro de los suyos. Pero no puede proponerse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo interés es práctico y aun el de la razón especulativa es sólo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo.

La inmortalidad del alma como postulado de la razón práctica pura

La obtención del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta, la completa conformidad de las intenciones con la ley moral, es la condición suprema del bien supremo. Por consiguiente, tiene que ser tan posible como su objeto porque está contenida en el mismo imperativo que nos obliga a promoverlo. Pero la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, perfección que no puede alcanzar ningún ente racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia. Mas como, no obstante, se exige como necesaria prácticamente, sólo puede hallarse en un progreso proseguido hasta el infinito hacia esa perfecta conformidad, y, según principios de la razón práctica pura, es necesario suponer tal progreso práctico como objeto real de nuestra voluntad.

Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una existencia que perdure hasta el infinito y una personalidad del mismo ente racional (lo que se denomina inmortalidad del alma). Por lo tanto, prácticamente el bien supremo sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma, la cual, en consecuencia, como inseparablemente unida a la ley moral, es un postulado de la razón práctica pura (entendiendo yo por tal una proposición teórica, aunque como tal no demostrable, si depende inseparablemente de una ley práctica que vale absolutamente *a priori).*

La proposición de la destinación moral de nuestra naturaleza, de poder llegar solamente en un progreso proseguido hasta el infinito a la conformidad total con la ley moral, es de la máxima utilidad, no sólo con vistas al complemento presente de la incapacidad de la razón especulativa, sino también respecto de la religión. A falta de tal proposición, o bien la ley moral pierde totalmente su santidad, sutilizándola indulgentemente para adaptarla a nuestra comodidad, o se extiende la vocación y al mismo tiempo la expectación orientándola a una destinación inalcanzable, a saber, a una esperada adquisición completa de la santidad de la voluntad, y nos perdemos entonces en exaltados sueños teosóficos, totalmente contradictorios al conocimiento de nosotros mismos, y de uno u otro modo lo único que se logra es impedir el incesante esfuerzo por la observancia rigurosa y total de un imperativo de la razón severo, intransigente y, no obstante, no ideal sino verdadero. Para un ente racional, pero finito, sólo es posible un progreso hasta el infinito, desde los grados inferiores hasta los superiores de la perfección moral. El Infinito, para quien nada es la condición temporal, ve en esta serie infinita para nosotros la totalidad de la conformidad con la ley moral, y la santidad que su imperativo exige inexorablemente, para estar de acuerdo con su justicia en la participación que él determina para cada cual en el bien supremo, puede

encontrarse totalmente en una única intuición intelectual de la existencia de los entes racionales. Lo deparado a la criatura únicamente respecto de la esperanza en esta participación, sería la conciencia de su probada intención para esperar, por su actual progreso de lo peor a lo moralmente mejor y por el propósito inmutable, de esta suerte dado a conocer a él, de llegar a una ulterior continuación ininterrumpida de ese progreso por más lejos que alcance su existencia, y aún más allá de esta vida[22] , y así, sin llegar nunca en este mundo ni en ningún momento previsible de su existencia futura, sino solamente en la infinidad (abarcable en una mirada solamente para Dios) de su perduración, a ser totalmente adecuada a su voluntad (sin indulgencia ni remisión, que no se compadece con la justicia).

V
La existencia de Dios como postulado de la razón práctica pura

En el análisis que hemos hecho, la ley moral condujo al problema práctico prescrito solamente por la razón pura sin el menor aditamento de móviles sensibles, a saber, de la necesaria integridad de la primera y más egraria parte del bien supremo -la moralidad- y, como éste sólo puede resolverse totalmente en la eternidad, al postulado de la inmortalidad. Pero también para la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, a saber, de la felicidad adecuada a aquella moralidad, esta misma ley moral tiene que conducir con el mismo desinterés que antes, a base de la mera razón imparcial, a la suposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto, esto es, a postular la existencia de Dios como perteneciente

[22] * No obstante, la convicción de la inmutabilidad de su intención de progresar por la senda del bien, parece el suyo imposible para una criatura. Por esto, la doctrina de la religión cristiana la nace provenir exclusivamente del mismo espíritu que produce la santidad, esto es, este firme propósito y con él la conciencia de preservar en el progreso moral. Pero también es natural que quien tenga conciencia de haberse mantenido gran parte de su vida hasta su fin por la senda del progreso hacia lo mejor -y precisamente por genuinos motivos determinantes morales-, se haga la esperanza consoladora, aunque no la certidumbre, de permanecer en estos principios aun en una existencia proseguida más allá, de esta vida y —aunque a sus propios ojos no esté nunca justificado en este punto, ni le es dable esperarlo con el ansiado futuro acrecentamiento de su perfección natural, y con ella también de sus deberes, sin embargo, en este progreso que, si bien se refiere a una meta llevada al infinito, vale empero como posesión para Dios- pueda tener la perspectiva de un futuro bien aventurado, pues tal es el término que emplea la razón para designar un bien completo independiente de todas las causas contingentes del mundo, y que exactamente lo mismo que la santidad es una idea que sólo puede estar contenida en un progreso infinito y su totalidad y, por consiguiente, no puede ser alcanzada nunca totalmente por la criatura.

necesariamente a la posibilidad del bien supremo (el cual es objeto de nuestra voluntad necesariamente unido con la legislación moral de la razón pura). Vamos a exponer de modo convincente esta relación.
Felicidad es el estado de un ente racional en el mundo, a quien todo le va según su deseo y voluntad en el conjunto de su existencia, y, por consiguiente, se funda en la coincidencia de la naturaleza con toda la finalidad de este ente, y asimismo con el motivo determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral ordena como ley de libertad mediante motivos determinantes que han de ser totalmente independientes de la naturaleza y de su coincidencia con nuestra facultad apetitiva (como móviles): pero el ente racional que obra en el mundo, no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza. Por consiguiente, en la ley moral no hay el menor motivo para una coincidencia necesaria entre la moralidad y la felicidad, proporcionada a ella, de un ente que como parte pertenece al mundo y, en consecuencia, depende de él, y que precisamente por esto no puede ser mediante su voluntad la causa de esta naturaleza ni hacerla concordar totalmente, por lo que concierne a su felicidad, con sus principios prácticos a base de sus propias fuerzas. Sin embargo, en la tarea práctica de la razón pura, es decir, en la elaboración necesaria para el bien supremo, se postula esa coincidencia como necesaria: debemos tratar de promover el bien supremo (que, por consiguiente, debe ser posible). Por lo tanto, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza que sea distinta de toda la naturaleza, causa que contenga el fundamento de esta relación, a saber, de la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad. Pero esta causa suprema ha de contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza, no sólo con una ley de la voluntad de los entes racionales, sino con la representación de esta ley, en cuanto éstos se la ponen como motivo determinante supremo de la voluntad, o sea no sólo con las costumbres según la forma, sino también con su moralidad como su motivo impulsante, esto es, con su intención moral. Por lo tanto, el bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la intención moral. Ahora bien, un ente capaz de actos según la representación de leyes, es una inteligencia (ente racional), y la causalidad de tal ente esta representación de las leyes, una voluntad. Por consiguiente, la causa suprema de la naturaleza, si ha de suponerse para el bien supremo, es un ente que mediante entendimiento y voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. En consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien derivado supremo (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien primitivo supremo, o sea de la existencia de Dios. Y como nuestro deber era promover el bien supremo, era no sólo facultad, sino también necesidad enlazada con el

deber como requerimiento, la posibilidad de suponer este bien supremo; lo cual, como sólo se da bajo la condición de la existencia de Dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios.

Sin duda cabe observar en este caso que esta necesidad moral es subjetiva, esto es, exigencia, y no objetiva, es decir, ella misma deber, pues no puede haber un deber de suponer la existencia de una cosa (porque esto sólo afecta al uso teórico de la razón). Tampoco se entiende con esto que la suposición de la existencia de Dios sea necesaria como fundamento de toda obligatoriedad (pues este fundamento, como se ha demostrado suficientemente, descansa sólo en la autonomía de la razón). En este caso pertenece solamente al deber la elaboración para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad pues puede postularse, pero nuestra razón no la encuentra concebible de otro modo que bajo la suposición de una inteligencia suprema y suponer su existencia va unido pues a la conciencia de nuestro deber, aunque esta suposición misma pertenece a la razón teórica y respecto de la cual únicamente se considera como hipótesis a título de fundamento de explicación, pero respecto de la comprensibilidad de un objeto que ciertamente nos es confiado por la ley moral (objeto del bien supremo) y, por consiguiente, de una exigencia en sentido práctico, puede llamarse fe y precisamente de la razón pura porque sólo la razón pura (tanto por su uso teórico como por su uso práctico), es la fuente de donde mana.

Por esta deducción échase de ver ahora por qué las escuelas griegas nunca pudieron llegar a la solución de su problema de la posibilidad práctica del bien supremo: porque siempre consideraron que la regla del uso que la voluntad del hombre hace de su libertad, era su único y por sí solo suficiente motivo, sin que a su juicio fuera necesario para eso la existencia de Dios. Bien es verdad que tuvieron el acierto de establecer el principio de las costumbres por sí mismo independientemente de este postulado, a base de las relaciones exclusivamente de la razón con la voluntad, y así, por consiguiente, lo hicieron condición práctica del bien supremo, pero no por eso era toda la condición de su posibilidad. Ahora bien, es cierto que los epicúreos supusieron como supremo un principio de las costumbres totalmente falso, a saber, el de la felicidad, y presentaron subrepticiamente como ley una máxima de la elección arbitraria según la inclinación de cada cual; pero procedieron con harta consecuencia por el hecho de que rebajaron asimismo su bien supremo, en proporción a la inferioridad de su principio, y no esperaban una felicidad superior a la que puede adquirirse con la prudencia humana (para la cual se requiere también abstinencia y moderación de inclinaciones), la cual, como es sabido, puede resultar bastante pobre y según las circunstancias muy diferente; sin contar siquiera las excepciones que in-

cesantemente tenían que conceder para sus máximas y que no las hacían apropiadas para leyes. En cambio, los estoicos eligieron muy acertadamente su principio práctico supremo -la virtud- como condición del bien supremo, pero habiéndose representado como completamente alcanzable en esta vida el grado de aquella que es necesario para su ley pura, no solamente exageraron mucho la potencia moral del hombre con el nombre de sabio más allá de todos los límites de su naturaleza, y aceptaron algo que contradice a todo conocimiento de los hombres, sino que además, sobre todo, no quisieron aceptar que la segunda parte integrante del bien supremo -la felicidad- fuera objeto particular de la facultad apetitiva humana, antes bien hicieron a su sabio totalmente independiente de la naturaleza (en orden a su satisfacción), cual una divinidad, en la conciencia de la excelencia de su persona, puesto que si bien lo expusieron a los males de la vida, no lo sometieron a ellos (y al mismo tiempo lo representaban también como libre del mal), y de esta suerte descartaban realmente el segundo elemento del bien supremo -la felicidad propia-, pues la hacían consistir meramente en el obrar y en la satisfacción con su valor personal y, por consiguiente, la incluían en la conciencia del modo de pensar moral, a pesar de que en eso habrían podido ser refutados suficientemente por la voz de su propia naturaleza.

La doctrina del cristianismo[23], aunque no se considere como doctrina de la

[23] Se suele sostener que la norma cristiana de las costumbres no contiene, respecto de su pureza, nada que aventaje al concepto moral de los estoicos; pero la diferencia entre ambas es muy patente. El sistema estoico hacía de la conciencia de la fortaleza de ánimo el eje en torno al cual debían girar todas las intenciones morales, y aunque sus adeptos hablaban de deberes y aun los determinaban perfectamente, ponían los móviles y el motivo determinante propiamente dicho de la voluntad en un elevar el modo de pensar por encima de los bajos móviles de los sentidos, cuyo poder provenía sólo de debilidad de ánimo. Por lo tanto, la virtud era en ellos cierto heroísmo del sabio que se elevaba por encima de la naturaleza animal del hombre, pero el sabio se basta a sí mismo y, si bien expone deberes a los demás, él esta por encima de ellos y no se halla sometido a ninguna tentación de infringir la ley moral. Pero no podían hacer todo eso si se hubieran representado esta ley en la pureza y rigor que ostenta la normal de los Evangelios. Si por una idea entiendo una perfección para la cual no puede darse nada adecuado en la experiencia, no por eso son las ideas morales algo trascendente, es decir, tales que ni siquiera podamos determinar suficientemente su concepto, o algo de lo cual es incierto si cabalmente le corresponda un objeto, como las ideas de la razón especulativa, antes bien, como prototipos de la perfección práctica, sirven de guía indispensable de la conducta moral y al mismo tiempo de medida de comparación. Ahora bien, si considero la moral cristiana desde su lado filosófico, se presentaría, comparada con las ideas de las escuelas griegas, del modo siguiente: las ideas de los cínicos, epicúreos, estoicos y cristianos son: la sencillez natural, la prudencia, la sabiduría y la santidad. Respecto del camino para llegar a ella, los filósofos griegos discrepan de suerte que los cínicos encontraban suficiente para

religión, da en este aspecto un concepto de bien supremo (el Reino de Dios) que es el único que satisface la más severa exigencia de la razón práctica. La ley moral es sagrada (inexorable) y exige santidad de costumbres, aunque toda la perfección moral a que pueda llegar el hombre, nunca es más que virtud, esto es, intención legal por respeto a la ley y, en consecuencia, conciencia de una constante propensión a la infracción, por lo menos impureza, es decir, mezcolanza de muchos motivos no auténticos (no morales) en la observancia de la ley, y, por consiguiente, una estimación de sí misma mezclada con humildad y, por lo tanto, en el aspecto de la santidad que la ley cristiana exige, no deja para la criatura sino el progreso hacia el infinito, pero precisamente por esto justifica su esperanza de que sobreviviera hasta el infinito. El valor de una intención totalmente conforme con la moral, es infinito: porque toda posible felicidad no tiene en el juicio de un dispensador sabio y todopoderoso otra limitación que la falta de conformidad de los entes racionales con su deber. Mas la ley moral no promete de suyo felicidad alguna, pues ésta, según los conceptos de un orden natural, cualquiera que éste sea, no va unida necesariamente a su observancia. Ahora bien, la doctrina moral cristiana suple esta falta (del segundo elemento integrante indispensable del bien supremo) representando como Reino de Dios el mundo en que los entes racionales se consagran con toda su alma a la ley moral, y en el cual la naturaleza y las costumbres llegan a una armonía ajena de suyo a cada una de ambas, gracias a un autor sagrado que hace posible el bien supremo derivado. La santidad de costumbres se les indica como guía ya en esta vida, pero el bien proporcionado a esta santidad -la bienaventuranza- se les representa solamente como alcanzable en la eternidad; porque aquélla debe ser siempre el prototipo de su comportamiento en todo estado, y ya en esta vida es posible y necesario progresar hacia ella, aunque la última no puede alcanzarse en este mundo con el nombre de felicidad (hasta donde dependa de nosotros) y, en consecuencia, sólo se hace objeto de esperanza. Sin embargo, el principio cristiano de la moral mismo no es teológico (por consiguiente, heteronomía), sino autonomía de la razón práctica pura para sí misma, porque no convierte el conocimiento de Dios y de su voluntad de fundamento de estas leyes, sino

---

ello el entendimiento humano común y los demás solamente el camino a la ciencia, o sea, unos y otros, el mero uso de las fuerzas naturales. La moral cristiana, porque instituye su norma (como debe ser) con tanta pureza e intransigencia, priva al hombre de la confianza de poder ser, por lo menos en esta vida, completamente adecuado a ella, pero a su vez lo levanta de nuevo de suerte que, si obramos tan bien como está en nuestro poder, podemos esperar que de otro modo nos favorezca -sepamos o no cómo- lo que no está en nuestro poder. Aristóteles y Platón se distinguen sólo respecto del origen de nuestros conceptos morales.

sólo de que se llegará al bien supremo a condición de que se observen, y aun pone el genuino móvil para la observancia de las primeras, no en sus consecuencias deseadas, sino únicamente en la representación del deber, en cuya fiel observancia consiste exclusivamente la dignidad del logro de la felicidad.

De esta suerte, la ley moral conduce, a través del concepto de bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica pura, a la religión, es decir, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias de suyo contingentes de una voluntad ajena, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, pero que no obstante tienen que considerarse como mandamientos del ente supremo, porque sólo de una voluntad moralmente perfecta (santa y bondadosa), y al mismo tiempo también omnipotente, podemos esperar el bien supremo que la ley moral nos obliga, como deber, a poner como objeto de nuestro afán, y, por consiguiente, podemos esperar llegar a él coincidiendo con esa voluntad. De ahí que también en este caso todo siga siendo desinteresado y fundado sólo en el deber; sin que sea lícito poner como fundamento el temor o la esperanza como móviles que, de ser elevados a principios, destruyen todo el valor moral de las acciones. La ley moral ordena que el máximo bien posible en un mundo sea para mí el último objeto de toda conducta. Pero no puedo esperar lograrlo más que a base de la coincidencia de mi voluntad con la de un autor santo y bondadoso del mundo; y aunque en el concepto de bien supremo -como de un todo en que la máxima felicidad se representa unida con la máxima medida de perfección moral (posible en criaturas) como en la más exacta proporción- se halla contenida mi propia felicidad, no es ella sino la ley moral (que más bien limita severamente a condiciones mi ilimitado anhelo por ello) el motivo determinante de la voluntad a la que prescribe promover el bien supremo.

Por consiguiente, la moral no es propiamente la doctrina de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos hacernos dignos de la felicidad. Sólo cuando la religión se añade a ella, aparece también la esperanza de llegar un día a ser partícipes de la felicidad en la medida en que nos hayamos cuidado de no ser indignos de ella.

Es digno alguien de poseer una cosa o estado si el hecho de que esté en esa posesión coincide con el bien supremo. Puede comprenderse fácilmente ahora que toda dignidad depende de la conducta moral, porque ésta constituye en el concepto de bien supremo la condición de todo lo demás (que pertenece al estado), a saber, la participación en la felicidad. Ahora bien, de aquí se sigue: que la moral en sí nunca debe tratarse como doctrina de felicidad, es decir, como instrucción para llegar a ser partícipe de la felicidad, puesto que sólo tiene que ver la condición de la razón *(conditio sine qua non)*

de la última, no con un medio de adquirirla. Pero si la moral (que se limita a imponer deberes, sin proporcionar medidas para deseos interesados) se expone completamente: entonces, sólo después de haberse despertado el deseo moral -fundado en una ley- de cultivar el bien supremo (de traernos el Reino de Dios) que antes no podía surgir en un alma interesada, y con vistas a él se ha dado el paso a la religión, esta doctrina moral puede denominarse también doctrina de la felicidad porque la esperanza de eso sólo se inicia con la religión. Por esto puede comprenderse también: que si se pregunta por el fin último de Dios en la creación del mundo, no debe mencionarse la felicidad de los entes racionales en él, sino el bien supremo, que añade a ese deseo de estos entes una condición más, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la moralidad de los mismos entes racionales, la que contiene la única norma según la cual pueden esperar llegar a ser partícipes de aquélla gracias a la mano de un sabio autor. En efecto, como sabiduría, considerada teóricamente, significa el conocimiento del bien supremo y, prácticamente, la conformidad de la voluntad con el bien supremo, no puede atribuirse a una sabiduría suprema autónoma una finalidad que sólo se funde en la bondad, pues sólo puede pensarse el efecto de ésta (respecto de la felicidad de los entes racionales) bajo las condiciones restrictivas de la coincidencia con la santidad[24] de su voluntad como adecuado al bien originario supremo. De ahí que quienes pusieron el fin de la creación en la honra de Dios (suponiendo que ésta no se conciba antropomórficamente como inclinación a ser alabado), sin duda hallaron el mejor término, pues nada honra más a Dios que lo más estimable del mundo: el respeto a su mandamiento, la observancia del deber sagrado que su ley nos impone, si se añade su sublime disposición de coronar tan bello orden con una felicidad adecuada. Si lo último lo hace digno de amor (hablando a la manera humana), en virtud de lo primero es objeto de adoración. Aun los hombres pueden sin duda granjearse amor por sus buenas obras, pero nunca respeto por eso sólo, de suerte que la máxima actividad del bien sólo los honra si se

[24] A este respecto, y para hacer cognoscible lo peculiar de estos conceptos, añadiré sólo la siguiente observación: que, como se atribuyen a Dios diversas propiedades cuya cualidad se encuentra también adecuada a las criaturas, con la sola particularidad de que en el primer caso se encuentran elevadas al grado máximo, por ejemplo, el poder, la sabiduría, la presencia, la bondad, etc., con las denominaciones de omnipotencia, omnisciencia, ubicuidad, bondad infinita, etc., hay empero tres que se atribuyen exclusivamente a Dios y sin ningún aditamento de magnitud, y las tres son morales: él es el único santo, el único bienaventurado, el único sabio, porque estos conceptos encierran ya la ausencia de restricciones. Según su orden, él es pues también el santo legislador (y creador), el gobernante bondadoso (y conservador) y el juez justo: tres propiedades que encierran todo cuanto convierte a Dios en objeto de la religión, y de acuerdo con ellas se incorporan de suyo en la razón las perfecciones metafísicas.

ejerce con dignidad.

Pues bien, ahora se desprende que en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ente racional) es fin en sí, es decir, jamás puede ser usado por nadie (ni siquiera por Dios) como medio sin ser al mismo tiempo fin, y, por consiguiente, que la humanidad en nuestra persona debe ser sagrada para nosotros mismos, porque el hombre es sujeto de la ley moral y, por lo tanto, de lo sagrado en sí, de aquello por lo cual y de acuerdo con lo cual también sólo algo puede ser calificado de sagrado, pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad en tanto voluntad libre que, según sus propias leyes universales, tiene que poder coincidir necesariamente al mismo tiempo con aquello a que debe someterse.

VI
Sobre los postulados de la razón práctica pura

Todos ellos arrancan del principio de la moralidad, que no es postulado sino ley mediante la cual la razón determina indirectamente[25] la voluntad, voluntad que, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de su precepto. Estos postulados no son dogmas teóricos; sino presupuestos en un aspecto necesariamente práctico; por lo tanto, si bien no amplían el conocimiento especulativo, dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su referencia a lo práctico) y la autorizan a conceptos cuya posibilidad de sostenerlos ni siquiera podría pretender en otro caso.

Estos postulados son los de la inmortalidad, de la libertad, considerada positivamente (como causalidad de un ente en cuanto pertenece al mundo inteligible) y de la existencia de Dios. El primero dimana de la condición prácticamente necesaria de acomodar la duración a la perfección del cumplimiento de la ley moral; el segundo, del necesario presupuesto de la independencia respecto del mundo sensible y de la facultad de determinar su voluntad según la ley de un mundo inteligible, o sea de la libertad; el tercero, de la necesidad de la condición para tal mundo inteligible, para ser el bien supremo mediante el presupuesto del bien supremo autónomo, es decir, de la existencia de Dios.

El propósito del bien supremo, necesario para el respeto a la ley moral, y el presupuesto de ahí resultante de su realidad objetiva, conducen, pues, a través de los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa pudo sin duda exponer como problemas, pero no resolver. Por consiguiente: 1°) al problema en cuya solución la última sólo podía incurrir

[25] Hartenstein: "directamente".

en paralogismos (a saber, el de la inmortalidad), porque en este caso faltaba el atributo de permanencia para completar en la representación real de una sustancia el concepto psicológico de sujeto último que en la autoconciencia se atribuye necesariamente al alma, como así lo hace la razón práctica mediante el postulado de una duración requerida para la conformidad con la ley moral en el bien supremo como fin total de la razón práctica; 2°) conduce a aquello de lo cual la razón especulativa no contenía más que una antinomia cuya solución sólo podía fundar en un concepto, sin duda pensable problemáticamente, pero no determinable ni demostrable para ella en su realidad objetiva, a saber, la idea cosmológica de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en él, mediante el postulado de la libertad (cuya realidad expone mediante la ley moral y con él, al propio tiempo, la ley de un mundo inteligible, al cual se limita señalar la especulativa, pero sin poder determinar su concepto); 3°) proporciona significado (en el aspecto práctico, es decir, corno condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada por aquella ley) a la que la razón especulativa podía pensar, pero tenía que dejar indeterminado como mero ideal trascendental: el concepto teológico de ente originario, como principio supremo del bien supremo en un mundo inteligible gracias a una legislación moral que tiene vigor en él.

Pues bien, ¿se amplía realmente nuestro conocimiento de esta suerte mediante la razón práctica pura, y lo que era trascendente para la especulativa es inmanente para la práctica? Desde luego, pero sólo en el aspecto práctico. En efecto, con eso no conocemos lo que son en sí mismos ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible ni el ente supremo; nos hemos limitado a unir sus conceptos en el concepto práctico de bien supremo, como objeto de nuestra voluntad, y totalmente *a priori* por medio de nuestra razón, pero sólo mediante la ley moral y también solamente en relación con ella respecto del objeto que ella ordena. Pero, entonces, cómo sea posible la libertad, y cómo tengamos que representarnos esta clase de causalidad teórica y positivamente, es algo que no podemos comprender de ese modo, sino que solamente es postulado por la ley moral y con vistas a ella que una tal es. Lo propio ocurre también con las demás ideas que ningún entendimiento humano podrá escrutar jamás acerca de su posibilidad, aunque tampoco que no sean conceptos verdaderos: ninguna sofística podrá arrebatar jamás esa convicción aun al hombre más ordinario.

¿Cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura en el aspecto práctico sin que por ello se amplíe al propio tiempo su conocimiento como especulativa?

Para no incurrir en una abstracción excesiva, vamos a contestar en seguida esta pregunta aplicándola al caso presente. Para ampliar prácticamente un conocimiento puro, debe darse *a priori* un propósito, es decir, un fin como objeto (de la voluntad) que, independientemente de todos los principios teológicos[26] se representa como prácticamente necesario por un imperativo (categórico) que determine directamente a la voluntad; este fin es en este caso el bien supremo. Pero esto no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales no cabe hallar una intuición correspondiente, y, por consiguiente, una realidad objetiva por la vía teórica, porque son meramente conceptos de la razón pura), a saber: libertad, inmortalidad y Dios. Por consiguiente, mediante la ley práctica, que ordena la existencia del supremo bien posible en un mundo, se postula la posibilidad de esos objetos de la razón especulativa pura, la realidad objetiva, que ésta no podía asegurarles; con lo cual, si bien es cierto que el conocimiento teórico de la razón pura recibe un incremento, éste empero sólo consiste en que aquellos conceptos para que ella sólo serían en otro caso problemáticos (meramente pensables), son declarados ahora asertóricamente como conceptos a los cuales corresponden objetos reales porque la razón práctica necesita inevitablemente su existencia para la posibilidad de su objeto, por cierto absolutamente necesario en el aspecto práctico, del bien supremo, y de esta suerte se autoriza a la teórica a presuponerlos. Mas esta ampliación de la razón teórica no es una ampliación de la especulación, es decir, en el sentido de que en el aspecto teórico pueda hacerse de ellos en lo sucesivo un uso positivo. En efecto, como en este caso lo único que ha hecho la razón práctica ha sido que aquellos conceptos sean reales y tengan realmente su objeto (posible), aunque no se nos dé por ello nada de intuiciones de los mismos (lo cual tampoco puede exigirse), mediante esta realidad concedida no es posible proposición sintética alguna. Por consiguiente, esta declaración no nos sirve en lo más mínimo en el aspecto especulativo, aunque sí respecto del uso práctico de la razón pura para la ampliación de este nuestro conocimiento. Las tres ideas de la razón especulativa que acabamos de mencionar no son conocimientos en sí; pero son pensamientos (trascendentes) en los cuales nada hay imposible. Mas mediante una ley apodíctica práctica, como condiciones necesarias de la posibilidad de lo que ésta ordena que se haga su objeto, adquieren realidad objetiva, es decir, aquélla nos indica que tienen un

[26] Grillo: "teleológicos"; Hartenstein y Kerbach: "teóricos".

objeto, aunque sin poder mostrar cómo su concepto se refiere a un objeto, y esto tampoco es todavía conocimiento de estos objetos, pues de esta suerte no puede juzgarse sintéticamente nada de ellos ni determinar teóricamente su aplicación y, por consiguiente, no puede hacerse de ellos un uso teórico de la razón, que es aquello en que consiste propiamente todo conocimiento especulativo de ellos. Y, no obstante, si bien no se amplía el conocimiento de estos objetos, sí se amplía el de la razón por el hecho de que mediante postulados prácticos se dieron a esas ideas objetos, con lo cual un pensamiento meramente problemático adquirió una realidad objetiva que antes no tenía. Por lo tanto, no fue una ampliación del conocimiento de objetos datos, pero sí una ampliación de la razón teórica y de su conocimiento respecto de lo suprasensible, al obligársela a conceder que hay tales objetos, pero sin poder determinarlos más concretamente, y, por consiguiente, sin poder ampliar este conocimiento de los objetos (que en lo sucesivo se le dan por motivos prácticos y también sólo para el uso práctico), acrecentamiento pues que la razón teórica pura, para la cual todas esas ideas son trascendentes y sin objeto, sólo debe agradecer a su propia facultad práctica. En este caso pasan a ser inmanentes y constitutivas, pues son los fundamentos de la posibilidad de hacer real el necesario objeto de la razón práctica pura (el bien supremo), pues en otro caso sólo son principios trascendentes y meramente regulativos de la razón especulativa que no le imponen que acepte un nuevo objeto más allá de la experiencia, sino sólo que en la experiencia aproxime su uso a la integridad. Mas una vez que la razón esté en posesión de este acrecentamiento, como razón especulativa (propiamente con la sola finalidad de asegurarse su uso práctico) trabaja con estas ideas negativamente: no ampliando, sino aclarando, para proceder con esas ideas con el propósito, por un lado, de poner coto al antropomorfismo como fuente de superstición o aparente ampliación de esos conceptos a base de una presunta experiencia, y, por otra, al fanatismo que la promete mediante una intuición suprasensible o sentimientos de esa índole; todo lo cual constituye otros tantos obstáculos del uso práctico de la razón pura y que, por consiguiente, es preciso eliminar para ampliar nuestro conocimiento en el aspecto práctico, o contradice[27] a éste concediendo al mismo tiempo que la razón no ha ganado con ello lo más mínimo en el aspecto especulativo.

Para cualquier uso de la razón respecto de un objeto se requieren conceptos del entendimiento puro (categorías), sin los cuales no puede pensarse un objeto. En el uso teórico de la razón, esto es, en el del conocimiento, estos conceptos sólo pueden aplicarse si se les da como base al mismo tiempo una intuición (que siempre es sensible) y, en consecuencia, solamente para

[27] Hartenstein: "sin que contradiga".

representar mediante ellos un objeto de experiencia posible. Ahora bien, las ideas de la razón que no pueden darse en ninguna experiencia son aquí aquello que tendríamos que pensar por medio de categorías para conocerlo. Mas en este caso tampoco tenemos que ver con el conocimiento teórico de los objetos de estas ideas, sino sólo con el hecho de que tengan cabalmente objetos. Esta realidad proporciona la razón pura, y en este caso lo único que le corresponde hacer a la razón teórica es limitarse a pensar estos objetos mediante categorías, lo cual puede hacerse perfectamente -como por otra parte hemos demostrado con claridad— sin necesidad de intuición (sensible ni suprasensible), porque las categorías tienen su sede y origen en el entendimiento puro independientemente de toda intuición y con anterioridad a ella, simplemente a título de facultad de pensar, y nunca significan sino un objeto cualquiera, sea cual fuere la manera como se nos dé. Pero si bien es cierto que no puede darse a las categorías un objeto en la intuición, si se pretende aplicarlas a esas ideas, lo es en cambio que tal objeto sea real; por consiguiente, la categoría como mera forma del pensamiento no es vacua en este caso, sino que tiene significado y, gracias a un objeto que la razón práctica le ofrece indudablemente en el bien supremo, asegura suficientemente la realidad de los conceptos que corresponden a los efectos de la posibilidad del bien supremo, aunque sin dar lugar empero mediante este acrecentamiento a la menor ampliación del conocimiento según principios teóricos.

Si luego estas ideas de Dios, un mundo inteligible (el Reino de Dios) y la inmortalidad se determinan mediante predicados, que provienen de nuestra propia naturaleza, esta determinación no debe considerarse como sensibilización de esas ideas de la razón pura (antropomorfismo) ni como conocimiento trascendente de objetos suprasensibles, pues estos predicados no son sino el entendimiento y la voluntad y precisamente considerados en tal relación recíproca como tiene que pensarse en la ley moral, o sea solamente en la medida en que se haga de ellos un uso práctico puro. Luego se hace abstracción de todo lo demás inherente psicológicamente a estos conceptos, es decir, observando empíricamente esta nuestra facultad en su ejercicio (por ejemplo, que el entendimiento del hombre es discursivo y sus representaciones son, por consiguiente, pensamientos, no intuiciones; que éstas se suceden unas a otras en el tiempo; que su voluntad se halla supeditada siempre a una satisfacción con la existencia de su objeto, etc., lo cual no puede ser así en el ente supremo); y de esta suerte, de los conceptos mediante los cuales pensamos un ente del entendimiento puro, no queda sino lo que se requiere francamente para la posibilidad de pensar una ley moral y, en consecuencia, un conocimiento de Dios, pero solamente en el aspecto práctico; con lo cual, si hacemos el ensayo de ampliarlos para su

conocimiento teórico, obtenemos un entendimiento de él que no piensa, sino que intuye, una voluntad que se dirige a objetos de cuya existencia no depende en lo más mínimo su satisfacción (sin mencionar siquiera los predicados trascendentales, por ejemplo, una magnitud de la existencia, una duración que no se opere en el tiempo, que es el único medio posible para nosotros para representarnos la existencia como magnitud): propiedades todas ellas de las cuales no podemos hacernos ningún concepto que sirva para el conocimiento del objeto, y de esta suerte se nos enseña que nunca pueden usarse para una teoría de entes suprasensibles y, por consiguiente, no pueden fundar por este lado un conocimiento especulativo, sino que limita su uso simplemente al ejercicio de la ley moral.

Esto último es tan evidente y puede demostrarse tan claramente con hechos que con toda tranquilidad pueden invitarse a todos los presuntos teólogos naturales[28] (nombre peregrino)[29] a que mencionen siquiera una propiedad -del entendimiento de la voluntad— que determine ese su objeto (más allá de los meros predicados ontológicos) en la cual no pueda exponerse irrefutablemente que, haciendo abstracción en ella de todo lo antropomórfico, no nos queda más que la mera palabra, sin poder enlazar con ella el menor concepto gracias al cual cupiera esperar una ampliación del conocimiento teórico. En cambio, respecto de lo práctico, de las propiedades de un entendimiento o voluntad nos queda aún el concepto de una relación a la cual proporciona realidad objetiva la ley práctica (que precisamente determina *a priori* esta relación del entendimiento con la voluntad). Una vez hecho esto, se da también realidad -aunque siempre solamente en relación con el ejercicio de la ley moral (no para ningún efecto especulativo)- al concepto del objeto de una

---

[28] 1 La expresión alemana que figura en el original se emplea corrientemente en este sentido. Su significado literal, al cual se refiere el calificativo de "peregrino" y la reflexión de la nota de Kant que viene a continuación, es "instruido en el conocimiento natural de Dios". La palabra instruido o instrucción, que traducimos en la nota por "erudito" o "erudición", se expresa en alemán por "Gelehrt" o "Gelehrsamkeit", respectivamente, que comprende también el matiz de "erudición". Esta diferencia de semántica hace imposible dar una traducción exacta del pasaje; sólo puede darse aproximadamente, aunque creemos que el lector podrá nacerse así una idea de la reflexión kantiana -que en este caso no es mero juego de palabras, dado que la aplicación de esos matices tiene sentido en el uso de la lengua alemana, y Kant lo aprovecha con sutil ironía.

[29] Erudición es propiamente un mero conjunto de saberes históricos. Por consiguiente, puede denominarse erudito en Dios al maestro de teología revelada. Mas si pretendiera denominar también erudito a quien está en posesión de las ciencias racionales (matemática y filosofía), a pesar de que eso sería contrario ya a la significación de la palabra (que siempre incluye en la erudición solamente aquello que es preciso absolutamente aprender, y que por lo tanto no puede hallar uno por sí mismo mediante la razón), sin duda que el filósofo, con su conocimiento de Dios como ciencia positiva, haría muy mal papel para permitirse denominarse por ello erudito.

voluntad determinada moralmente y, con él, también a las condiciones de su posibilidad, a los ideales de Dios, libertad e inmortalidad.
Una vez recordado esto, resulta fácil también hallar la respuesta a la importante cuestión de si el concepto de Dios es un concepto perteneciente a la física (y, por consiguiente, también a la metafísica, que sólo contiene los principios puros *a priori* de la primera en sentido universal) o a la moral. Explicar las instituciones de la naturaleza o su modificación refugiándose en Dios como autor de todas las cosas, por lo menos no es jamás una explicación física y sí una confesión absoluta de fracaso de la filosofía propia: porque uno se ve obligado a suponer algo -de lo cual por otra parte no se tiene concepto alguno- para hacerse un concepto de la posibilidad de lo que se tiene a la vista. Pero llegar, mediante la metafísica, del conocimiento de este mundo al concepto de Dios y a la demostración de su existencia por medio de raciocinios seguros es imposible porque para decir que este mundo sólo fue posible gracias a un Dios (tal como debemos pensar este concepto) sería preciso que conociéramos que este mundo es el todo más perfecto posible y, en consecuencia, que conociéramos a este efecto todos los mundos posibles (para poder compararlos con éste), o sea, tendríamos que ser omniscientes. Y, por último, conocer la existencia de ese ente a base de meros conceptos, es absolutamente imposible porque toda proposición existencia!, es decir, una proposición que dice que existe un ente del cual nos hacemos un concepto, es sintética, o sea tal que mediante ella vamos más allá de ese concepto y decimos de él más de lo pensado en el concepto, a saber: que a este concepto en el entendimiento se pone además correspondientemente un objeto exterior al entendimiento, lo cual, evidentemente, es imposible deducir por medio de un raciocinio. Por consiguiente, sólo le queda a la razón un procedimiento para llegar este conocimiento: determinar como razón pura su objeto partiendo del principio supremo de su uso práctico (considerando que éste se dirige de todos modos a la existencia de algo como consecuencia de la razón). Y entonces, en su inevitable tarea, a saber, en la dirección necesaria de la voluntad hacia el bien supremo, se ve obligada a suponer, no sólo la necesidad de tal ente primero respecto de la posibilidad de este bien en el mundo, sino -lo que es lo más notable- algo de que carecía totalmente la marcha de la razón por el camino natural, a saber, un concepto exactamente determinado de ese ente primero. Ahora bien, como sólo conocemos en pequeña parte este mundo, y menos podemos compararlo aún con todos los mundos posibles, fundándonos en su orden, finalidad y grandeza podemos inferir que tiene un autor sabio, bondadoso, poderoso, etc., mas no que éste sea omnisciente, omnibondadoso, omnipoderoso, etcétera. Bien es verdad que puede concederse también que es lícito suplir esta inevitable deficiencia con una hipótesis permitida, completamente razonable: que si en todos los

sectores que se ofrecen a nuestro conocimiento más detenido, brillan la sabiduría, la bondad, etc., lo propio debe ocurrir en todos los demás y, en consecuencia, es razonable la atribución de toda la perfección posible al autor del mundo; pero eso no son raciocinios en virtud de los cuales se imponga algo a nuestra comprensión, sino sólo atribuciones que se nos puede tolerar y que, no obstante, requieren todavía otra recomendación para que podamos hacer uso de ella. Por consiguiente, el concepto de Dios sigue siendo en la vía empírica (en la física) un concepto, no determinado exactamente, de la perfección del ente primero, para considerarlo adecuado al concepto de una divinidad (pero con la metafísica, en su parte trascendental, nada puede conseguirse).

Si trato ahora de acercar este concepto al objeto de la razón práctica, encuentro que el principio moral sólo lo admite como posible suponiendo un autor del mundo de suma perfección. Tiene que ser omnisciente para conocer mi comportamiento hasta lo más íntimo de mi intención en todos los casos posibles y en todo el futuro; omnipotente, para adjudicarle las consecuencias debidas; asimismo omnipresente, eterno, etcétera. Por lo tanto, mediante el concepto de bien supremo como objeto de una razón práctica pura, la ley moral determina el concepto de ente primero como ente supremo, al cual no pudo llegar la marcha física (ni la metafísica, que siguió más arriba aún), ni en consecuencia toda la marcha especulativa de la razón. Por consiguiente, el concepto de Dios es un concepto perteneciente, originariamente, no a la física, es decir, para la razón especulativa, sino a la moral, y lo propio puede decirse también de los demás conceptos de la razón de los cuales hemos tratado antes como postulados de ella en su uso práctico.

Si en la historia de la filosofía griega no hallamos más allá de Anaxágoras huellas claras de una teología racional pura, la causa no estriba en que los antiguos filósofos carecieran de entendimiento e inteligencia para elevarse a ella siguiendo el camino de la especulación por lo menos con el auxilio de una hipótesis perfectamente racional. ¿Qué más fácil, qué más natural, que el pensamiento, que de suyo se ofrece a cualquiera, de suponer, en lugar de indeterminados grados de perfección de distintas causas del mundo, una única racional que tenga toda la perfección? Pero los males del mundo les parecían ser objeciones demasiado importantes para considerarse con derecho a semejantes hipótesis. Por consiguiente, en este punto demostraron precisamente entendimiento e inteligencia por haberse abstenido de tal hipótesis y haber buscado más bien en las causas naturales para ver si podían hallar en ellas la cualidad y poder requeridos para entes primeros. Pero cuando ese pueblo sagaz había avanzado ya tanto en investigaciones para tratar filosóficamente cuestiones sobre las cuales los demás pueblos no hicieron más que charlar, encontraron por vez primera una nueva necesidad,

a saber, una necesidad práctica, que no dejaba de indicarles concretamente el concepto de ente primero, en que la razón especulativa tenía el cuidado, y a lo sumo aún el mérito, de adornar un concepto que no había nacido en su terreno y fomentar, desde luego no su prestigio (que ya estaba fundado), antes bien su brillantez con supuesta comprensión de la razón teórica, valiéndose de una serie de confirmaciones a base de la contemplación de la naturaleza que sólo entonces se pusieron de manifiesto.

Recordando estas circunstancias, el lector de la Crítica de la razón especulativa pura se convencerá perfectamente de cuan sumamente necesario, cuan provechoso era para la teología y la moral aquella deducción laboriosa de las categorías. En efecto, sólo así puede impedirse que, poniéndolas en el entendimiento puro, se las tenga por innatas como Platón y fundar en ellas pretensiones trascendentes con teorías de lo suprasensible, cuyo fin no se divisa, pero con ello se convierte la teología en linterna mágica de fantasmagorías; en cambio, teniéndoles por adquiridas, se puede impedir que, como Epicuro, no se limite todo uso de ellas, aun en el aspecto práctico, a meros objetos y motivos determinantes de los sentidos. Pues bien, una vez que la Crítica demostró en aquella deducción, primero, que no son de origen empírico, sino que tienen su sede y fuente *a priori* en el entendimiento puro y, segundo, también que, refiriéndose a objetos como tales, independientemente de su intuición, si bien sólo aplicadas a objetos empíricos producen conocimiento teórico, pero también, aplicadas a un objeto dado por la razón práctica pura, sirven para pensar concretamente lo suprasensible, aunque solamente en la medida en que lo suprasensible esté determinado por aquellos predicados que pertenecen necesariamente al aspecto práctico puro, dado *a priori* y a su posibilidad. Limitando especulativamente la razón pura y ampliándola prácticamente, se la lleva por vez primera a aquella relación de igual en que la razón toda puede ser usada debidamente, y este ejemplo demuestra mejor que cualquier otro que el camino a la sabiduría, si se pretende que sea seguro y no impracticable o extraviador, es indispensable que en nosotros los hombres pase a través de la ciencia, aunque para convencerse de que ésta conduce a aquella meta es preciso que lo recorramos hasta el final.

VIII

De la creencia a base de un requerimiento de la razón pura[30]

[30] Para evitar el equívoco traducimos Bedürfnis, o sea la necesidad subjetiva por requerimiento, y la objetiva (Notwendigkeit), por necesidad.

Mas aun en este caso no podríamos pretextar un requerimiento de la razón si no

Un requerimiento de la razón pura en su uso especulativo conduce sólo a hipótesis; el de la razón práctica pura, en cambio, a postulados, pues en el primer caso ascendemos de lo derivado hasta remontarse en la serie de los fundamentos cuanto queremos, y si se requiere un fundamento originario es, no para dar a ese derivado (por ejemplo, al enlace causal de las cosas y modificaciones del mundo) realidad objetiva, sino sólo para satisfacer plenamente nuestra razón investigadora a este respecto. Así, veo ante mí orden y finalidad en la naturaleza y, para cerciorarme de su realidad, no necesito recurrir a la especulación, sino sólo, para explicármelos, suponer una divinidad que sea su causa, puesto que, a base de un efecto es siempre insegura e incierta la deducción de una causa determinada, sobre todo tan exacta y completa como la que tenemos que pensar en Dios, y tal suposición no puede llevarse más allá del grado de la opinión más razonable para nosotros los hombres*. Por el contrario, un requerimiento de la razón práctica pura se funda en un deber de hacer que algo (el bien supremo) sea objeto de nuestra voluntad para promoverlo con todas nuestras fuerzas: pero para ello es preciso suponer su posibilidad y, en consecuencia, también las condiciones necesarias para ella, o sea Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, aunque tampoco refutarlas, con mi razón especulativa. Desde luego, este deber se funda en una ley totalmente independiente de estas últimas suposiciones, apodícticamente cierta por sí misma, a saber, la ley moral, y, para obligarnos del modo más perfecto a acciones absolutamente legales, no necesita pues otra ayuda fundada en la opinión teórica de la índole intrínseca de las cosas, en el secreto designio del orden cósmico o en un gobernante que lo presida. Pero el efecto subjetivo de esta ley, a saber, la intención conforme con ella y necesaria también por ella de promover el supremo bien posible prácticamente, presupone por lo menos que este último sea posible, de lo contrario sería prácticamente imposible aspirar al objeto de un concepto que en el fondo sería vacío y sin objeto. Ahora bien, los postulados que hemos indicado se refieren solamente a las condiciones físicas o metafísicas -en una palabra: a las que se hallan en la naturaleza de las cosas— de la posibilidad del bien supremo, mas no con vistas a una intención especulativa arbitraria, sino a un fin prácticamente

---

tuviéramos a la vista un inevitable concepto de la razón a saber, el de ente absolutamente necesario. Este concepto de la razón se lo determina, y esto es -cuando se le añade el afán de ampliar— el fundamento objetivo de un requerimiento de la razón especulativa, a saber: determinar más concretamente el concepto de ente necesario que sirva de fundamento primero a otros, haciendo así cognoscible este último. Sin tales problemas necesarios previos, no hay requerimientos, por lo menos no de la razón pura; los demás son requerimientos de la inclinación.

necesario de la voluntad racional pura, que en este caso no elige, sino que obedece a un imperativo ineludible de la razón, el cual tiene su fundamento objetivamente en la índole de las cosas, tal como deben juzgarse universalmente por la razón pura, y no se funda por ejemplo en una inclinación que, con vistas a lo que deseamos por motivos meramente subjetivos, esté autorizada en modo alguno a suponer enseguida posibles los medios para ello o aun como real el objeto. Por lo tanto, es éste un requerimiento en un aspecto absolutamente necesario y su suposición está justificada, no sólo a título de hipótesis lícita, sino como postulado en el aspecto práctico; y admitiendo que la ley moral pura obliga inexorablemente a todos como imperativo (no como regla de prudencia), el que obra rectamente puede decir perfectamente: quiero que haya un Dios, que mi existencia en este mundo sea aun fuera del enlace de la naturaleza todavía una existencia en un mundo del entendimiento puro y, por último, también que mi duración sea infinita, insisto en esto y no acepto que se me quite esta fe, pues esto es lo único en que mi interés -porque no debo ceder en nada de él- determina inevitablemente mi juicio, sin hacer caso de sutilezas, aunque no esté en condiciones de contestar a ellas o de oponerles otras más plausibles[31].

Para impedir malas interpretaciones en el uso de un concepto aun tan insólito como el de una fe de la razón práctica pura, permítaseme añadir una observación. Casi parecería como si esta fe de la razón se anunciara aquí como imperativo mismo, a saber, a suponer como posible el bien supremo. Pero una fe impuesta es un absurdo. Recuérdese lo que se discutió antes acerca de lo que se exige en el concepto de bien supremo y se comprenderá

[31] En el Deutsches Museum de febrero de 1787 se encuentra un estudio de una cabeza muy buena y clara, el difunto Wizenmann, cuya prematura muerte es de lamentar; en él discute la facultad de inferir de un requerimiento de un objeto su realidad objetiva, aduciendo al efecto el ejemplo de un enamorado que habiéndose chiflado por la idea de una belleza que no es más que fantasmagoría suya, quisiera pretender que tal objeto existe. En eso le doy razón completa en todos los casos en que el requerimiento se funda en la inclinación, que ni siquiera puede postular necesariamente la existencia para el atribulado por ella, y menos aún contiene una exigencia valedera para todos; por consiguiente, es mero motivo subjetivo de deseos. Pero en nuestro caso estamos ante un requerimiento racional proveniente de un motivo determinante objetivo de la voluntad, a saber, de la ley moral, que obliga necesariamente a todo ente racional y, en consecuencia, lo autoriza a suponer las condiciones adecuadas a ellas a priori en la naturaleza y las hace inseparables del uso práctico perfecto de la razón. Es un deber hacer real el bien supremo de acuerdo con nuestro máximo poder; por consiguiente, también debe ser posible; por lo tanto, es también inevitable para todo ente racional del mundo suponer aquello que sea necesario para su posibilidad objetiva. La suposición es tan necesaria como la ley moral, respecto de la cual también es solamente valedera.

que no podía imponerse la suposición de esta posibilidad y ninguna intención práctica invita a concederla, sino que la razón especulativa tiene que concederla sin solicitárselo, pues nadie querrá pretender que una dignidad de los entes racionales del mundo a ser felices de conformidad con la ley moral, sea imposible en sí en combinación con una posesión, proporcionada a éste, de tal felicidad. Ahora bien, respecto del primer elemento del bien supremo, o sea por lo que concierne a la moralidad, la ley moral se limita a darnos un imperativo y poner en duda la posibilidad de ese elemento integrante, equivaldría a poner en duda la ley moral misma. Mas por lo que se refiere al segundo elemento de aquel objeto, o sea a la felicidad enteramente conforme con aquella dignidad, sin duda el conceder su posibilidad no necesita para nada un imperativo, pues la razón teórica misma no tiene nada en contra; sólo el modo como hayamos de pensar tal armonía de las leyes de la naturaleza con las de la libertad, tiene en sí algo respecto de lo cual nos corresponde una elección, porque en este caso la razón teórica nada decide con certidumbre apodíctica, y respecto de ésta puede haber un interés moral que resulte decisivo.
Dije antes que, según una mera marcha natural en el mundo, la felicidad exactamente conforme al valor moral no es de esperar y debe tenerse por imposible, y también que la posibilidad del bien supremo sólo puede concederse en este sentido suponiendo un autor moral del mundo. Formulé deliberadamente este juicio limitándolo a las condiciones subjetivas de nuestra razón, para hacer solamente uso de él cuando se determinara más concretamente el modo como pudiera tenérselo por cierto. En realidad, la mencionada imposibilidad es sólo subjetiva, es decir, nuestra razón encuentra imposible para ella hacerse comprensible por una mera marcha natural, un enlace tan conforme y totalmente de acuerdo con fines entre dos acaeceres del mundo que suceden según leyes tan diferentes, a pesar de que, en todo lo que en los demás casos responde a un fin en la naturaleza, tampoco pueda demostrar su imposibilidad, es decir, exponerla suficientemente a base de razones objetivas.

Pero ahora entra en juego un motivo decisivo de otra clase para hacer salir de su vacilación a la razón especulativa. £1 imperativo de promover el bien supremo está fundado objetivamente (en la razón práctica), y lo está igualmente su posibilidad (en la razón teórica, que nada tiene contra ella). Pero la razón no puede decidir objetivamente la manera cómo debamos representarnos esta posibilidad: si según las leyes universales de la naturaleza sin un sabio autor que la presida, o sólo suponiéndolo. En este caso se introduce una condición subjetiva de la razón: la única manera posible teóricamente para ella, al mismo tiempo la única aceptable para la

moralidad (que se halla bajo una ley objetiva de la razón), de pensar la concordancia exacta del reino de la naturaleza con el reino de las costumbres como condición de la posibilidad del bien supremo. Pues bien, como su promoción, en consecuencia, la suposición de su posibilidad es necesariamente objetiva (pero sólo a consecuencia de la razón práctica), pero al mismo tiempo está en nuestra opción la manera como queramos pensarla posible -decisión empero en que un interés libre de la razón práctica pura se resuelve a favor de la suposición de un sabio autor del mundo-, el principio que en este caso determina nuestro juicio, si bien es subjetivo como requerimiento, al mismo tiempo empero como medio de promover lo que es objetivamente (prácticamente) necesario, es el fundamento de una máxima de creencia en el aspecto moral, o sea una fe de la razón práctica pura. Por consiguiente, esta fe no es impuesta sino como una voluntaria determinación de nuestro juicio propicia para el propósito moral (impuesto) y además concordante con la necesidad teórica de la razón, de suponer esa existencia y ponerla además por fundamento del uso de la razón, ha nacido de la intención moral; por lo tanto, a veces puede ocasionar vacilaciones aun en personas de buena intención, pero jamás llevarlas a la incredulidad.

IX

De la proporción ¿e las facultades cognoscitivas del hombre sabiamente adaptada a su destinación práctica

Si la naturaleza humana está destinada a aspirar al bien supremo, la medida de sus facultades cognoscitivas, y sobre todo sus relaciones recíprocas, tiene que suponerse conforme a este fin. Sin embargo, la crítica de la razón especulativa pura nos muestra su gran insuficiencia para resolver de conformidad con su fin los más importantes problemas que se le plantean, a pesar de que no ignora las naturales indicaciones, que no deben pasarse por alto, de la misma razón, ni tampoco los grandes pasos que puede dar para aproximarse a esta gran meta que se le agita, aunque sin poderla alcanzar por sí misma ni siquiera con el auxilio del máximo conocimiento de la naturaleza. Por consiguiente, parece que la naturaleza nos trató en este caso sólo con tacañería al proporcionarnos esta facultad necesaria para nuestro fin.

Ahora bien, suponiendo que en eso hubiese sido más condescendiente con nuestros deseos y nos hubiese concedido aquella inteligencia o ilustración que quisiéramos poseer o que sin duda hay quienes se jactan de poseer realmente, ¿cuáles serían las consecuencias que eso tendría según todo

induce a suponer? Mientras no se modificara al mismo tiempo toda nuestra naturaleza, las inclinaciones que al fin y al cabo tienen siempre la primera palabra serían las primeras en obtener satisfacción, y, asociadas a reflexión razonable, exigirían su mayor satisfacción posible y duradera con el nombre de felicidad; la ley moral sólo después tomaría la palabra para mantenerlas en los límites que les convienen y aun para someterlas a todas a una finalidad superior que no tiene en consideración inclinación alguna. Pero, en lugar de la lucha ahora debe sostener la intención moral con las inclinaciones, en la cual, a pesar de algunas derrotas, cabe adquirir progresivamente la fortaleza moral del alma. Dios y la eternidad estarían con su formidable majestuosidad ante nuestros ojos incesantemente (puesto que lo que podemos demostrar plenamente, vale para nosotros, en materia en certidumbre, tanto como aquello de que podemos asegurarnos mediante los ojos). Desde luego, se evitaría la infracción de la ley, se haría lo ordenado, pero como la intención con que se harían las acciones no puede ser inspirada por ninguna orden, y el aguijón de la actividad está en este caso a mano en seguida y es externo, y, en consecuencia, la razón no puede encumbrarse en primer lugar para reunir fuerzas con que resistir contra las inclinaciones mediante la viva representación de la dignidad de la ley, la mayoría de las acciones legales se harían por temor, sólo pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría un valor moral de las acciones, que es lo único que importa para el valor de la persona y aun para el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría. La conducta de los hombres, mientras siguiera siendo como es ahora, se transformaría pues en mero mecanismo, donde como en los títeres todos se gesticularía bien, pero no cabría hallar vida en las figuras. Pues bien, como con nosotros sucede algo muy distinto, pues con todo el esfuerzo de nuestra razón sólo tenemos una perspectiva para el futuro muy oscura y ambigua, y el gobierno del mundo únicamente nos permite conjeturar mas no ver ni demostrar claramente su existencia y su majestad, mientras que la ley moral que hay en nosotros, sin prometernos nada con seguridad ni amenazarnos, exige de nosotros un respeto desinteresado, por más que cuando este respeto ha llegado a ser activo y dominante, sólo entonces y sólo así nos permite vislumbres hacia el reino de lo suprasensible, aunque sólo con débiles perspectivas, así es posible una intención sinceramente moral, consagrada directamente a la ley, y la criatura racional puede llegar a ser digna de participar en el bien supremo en la medida que corresponde al valor moral de su persona y no solamente a sus acciones. Por consiguiente, acaso sea también cierto en este caso lo que en otros nos enseña suficientemente el estudio de la naturaleza y del hombre: que la inescrutable sabiduría gracias a la cual existimos no es menos digna de veneración en lo que nos negó que en aquello que nos concedió.

SEGUNDA PARTE

METODOLOGÍA DE LA RAZÓN PRACTICA PURA

Por metodología de la razón práctica pura no puede entenderse el modo (tanto en la reflexión como en la exposición) de proceder con principios prácticos puros con vistas a su conocimiento científico, que es lo único que en la teoría se denomina propiamente método (pues el conocimiento popular necesita una manera, mientras que la ciencia necesita un método, es decir, un procedimiento según principios de razón, el único para que lo múltiple de un conocimiento pueda llegar a ser un sistema). Antes bien, por esta metodología se entenderá la manera como pueda proporcionarse a las leyes de la razón práctica pura acceso al espíritu humano, influencia en su máxima, es decir, que pueda hacer también subjetivamente práctica la razón objetivamente práctica.

Pero si bien es claro que los únicos motivos determinantes de la voluntad que hacen propiamente morales las máximas de la voluntad y les dan valor moral, la representación directa de la ley y su observancia objetivamente necesaria como deber, deben representarse como los móviles propiamente dichos de las acciones, porque de lo contrario sólo se lograría legalidad de las acciones, mas no moralidad de las intenciones. Sin embargo, no ha de aparecer tan claro, antes bien completamente inverosímil a primera vista a todos, que aun subjetivamente esa representación de la virtud pura tenga más poder sobre el ánimo humano y pueda constituir un móvil mucho más fuerte aun para lograr esa legalidad de las acciones y provocar resoluciones más enérgicas a preferir a toda otra consideración la ley por puro respeto a ella, que lo que pueden lograr todas las seducciones provenientes de ilusiones de placeres y de absolutamente todo cuanto cabe incluir en la felicidad, o también que todas las amenazas de dolor y males. Sin embargo, es realmente lo que ocurre, y si la naturaleza humana no fuese de esta índole, ninguna clase de representación de la ley mediante ambages y medios de recomendación produciría jamás la moralidad de las intenciones. Todo sería mera hipocresía; la ley sería odiada o desdeñada, aunque se observaría pensando en la ventaja propia. Podría encontrarse en nuestras acciones la letra de la ley (legalidad), mas no su espíritu en nuestras intenciones (moralidad), y como a pesar de todos nuestros esfuerzos no podemos desprendernos totalmente de la razón, tendríamos que aparecer inevitablemente a nuestros propios ojos como hombres indignos, abyectos, a

pesar de que tratáramos de mantenernos indemnes de esta humillación por parte del tribunal interior regocijándonos con placeres que una ley natural o divina, por nosotros aceptada, se asociara por antojo nuestro con el aparato de su policía, que sólo se regiría por lo que hace sin preocuparse por los motivos por los cuales se haga. Bien es verdad que no puede discutirse que, para llevar primero por los carriles de lo moralmente bueno a un ánimo inculto o aun corrompido, se requieren algunas iniciaciones preliminares para atraerlo mediante su propia seducción o asustarlo con daños; pero no bien ese expediente mecánico -*esos* andadores- haya comenzado tan sólo a producir efecto, es preciso llevar al alma totalmente el motivo moral puro, que no solamente por el hecho de ser el único que funda un carácter (modo de pensar consecuente según máximas inmutables), sino también porque enseña a los hombres a sentir su propia dignidad, da al ánimo una fuerza inesperada para él mismo para desprenderse de toda dependencia sensible que pretenda hacerse dominante, y para que, en la independencia de su naturaleza inteligible y de la grandeza de alma para la cual se siente destinado, encuentre abundante compensación por los sacrificios que hace. Por consiguiente, vamos a demostrar, mediante observaciones que todos pueden hacer, que esta propiedad de nuestro ánimo, esta receptibilidad de un interés moral puro y, en consecuencia, la fuerza motora de la representación pura de la virtud, si se lleva debidamente al corazón humano, es el móvil más poderoso y -si lo que importa es la perseverancia y escrupulosidad en la observancia de las máximas morales- el único para llegar al bien; sin embargo, es preciso recordar al mismo tiempo que el hecho de que estas observaciones demuestran solamente la realidad de tal sentimiento, pero no que así se haya producido un mejoramiento moral, no impide en lo más mínimo que éste sea el único método de hacer subjetivamente prácticas las leyes objetivamente prácticas de la razón pura mediante la mera representación pura del deber, como si fuera vacua fantasmagoría. En efecto, como este método no se ha puesto nunca en acción, la experiencia no puede indicar nada aún sobre su resultado; lo único que puede exigirse es que se den pruebas de la receptibilidad a tales móviles, que es lo que voy a exponer sucintamente para luego esbozar con pocas palabras el método de la fundación y cultivo de las genuinas intenciones morales.
Observando la marcha de las conversaciones en sociedades heterogéneas, formadas no solamente por sabios y sutilizadores, sino también por hombres de negocios o mujeres, se nota que, además de anécdotas y chistes, existe en ella otra clase de conversación, a saber, el discurrir: porque las de la primera dase, por la novedad e interés que puedan tener, pronto se agotan, y los chistes degeneran fácilmente en trivialidad. Mas, al discurrir, no hay nada que suscite más el interés de las personas que de lo contrario se aburrirían

pronto a pesar de todas las sutilezas, que lo relativo al valor moral de tal o cual acción mediante la cual se pretende poner en claro el carácter de una persona. Quienes consideran que todas las sutilezas y alambicaciones en cuestiones teóricas son áridas y fastidiosas, pronto se acercan cuando lo que importa es poner en claro el contenido moral de una acción buena o mala referida, y cuando se pretende reflexionar sobre todo cuanto pueda disminuir o tan sólo poner en entredicho la pureza de la intención y, por consiguiente, el grado de virtud, se muestran tan exactos, minuciosos y sutiles como de lo contrario no se esperaría de ellos en ningún objeto de especulación. En esos juicios puede vislumbrarse a menudo el carácter de las personas mismas que juzgan a las demás: unas parecen propensas de preferencia a elegir sobre todo a difuntos para sus juicios, a defender lo bueno que se refiera de tal o cual hecho de éstos, contra toda objeción ofensiva de falta de pureza y, en definitiva, todo el valor moral de esa persona contra el reproche de hipocresía y secreta perversidad; otras, por el contrario, son más amigas de criticar y acusar y pretenden impugnar ese valor. Sin embargo, no siempre puede imputarse a las últimas la intención de querer eliminar totalmente con sutileza la virtud en todos los ejemplos de las personas, para convertirlos así en nombres vacíos, sino que a menudo las mueve solamente una severidad bien intencionada para determinar el genuino contenido moral de acuerdo con una ley inflexible comparada con la cual, y no con ejemplos, baja mucho la vanidad en lo moral, y no sólo enseña modestia, sino que la hace sentir a todos los que hacen un buen examen de conciencia. No obstante, a menudo se echa de ver en los defensores de la pureza de intenciones en ejemplos dados, que cuando esta pureza tiene en su favor la presunción de honradez, desearían borrar aun la más pequeña mancha, movidas del deseo de que si en todos los ejemplos se discutiera la veracidad y en toda virtud humana se negara la pureza, no acaba uniéndose ésta por mera quimera y se rebajara así a vana afectación y mendaz vanidad todo esfuerzo en el sentido de la virtud.

No sé por qué los educadores de la juventud no se han decidido hace ya mucho tiempo a poner en práctica esta tendencia de la razón a ocuparse con placer examinando del modo más sutil las cuestiones prácticas planteadas, y, después de haber puesto por fundamento un catecismo puramente moral, no han indagado las biografías de los tiempos antiguos y modernos con el propósito de tener a mano ejemplos para los deberes expuestos, mediante los cuales pusieran a funcionar el juicio de sus alumnos sobre todo a base de comparar acciones semejantes en circunstancias distintas con el objeto de hacer observar su mayor o menor contenido moral. Los adolescentes muy jóvenes, que todavía no están maduros para especulación alguna, pronto adquirirían gran sagacidad en estas materias, y además percatándose del progreso de su facultad de juzgar, pronto encontrarían no poco interés en

ellas, pero -y esto es lo más importante— podrían esperar con seguridad que el frecuente ejercicio de conocer el buen comportamiento en toda su pureza y aplaudirlo, y fijarse, por el contrario, con aflicción o desprecio la menor discrepancia respecto de ella, si bien hasta entonces sólo se practica como juego de la facultad de juzgar en el cual los niños pueden rivalizar entre sí, dejará empero una impresión duradera de gran estima por una parte y de execración por otra, lo cual, mediante el mero hábito de considerar a menudo tales acciones como dignas de aplauso o censura, constituirá una buena base para la probidad en la vida futura. Lo único que yo deseo es que se les dispense de ejemplos de las llamadas acciones nobles (sobremeritorias) que tanto prodigan nuestras obras sensibles, y orientarlo todo hacia el deber y el valor que una persona puede y debe darse a sus propios ojos mediante la conciencia de no haberlas infringido, porque lo que degenera en vacuos deseos y anhelos de inaccesible perfección produce meros héroes novelescos que, meciéndose demasiado en su sentimiento por lo inmensamente grande, se consideran exentos de observar sus obligaciones comunes y factibles que luego les parecen insignificantemente pequeñas .

* Es muy aconsejable elogiar acciones de las cuales se trasluce una intención y humanidad grande, desinteresada y solidaria, pero en ellas no debe llamarse tanto la atención en la elevación del alma, que es muy efímera y pasajera, cuanto que en la sumisión del corazón al deber, de la cuál cabe esperar una impresión más duradera porque trae consigo principios (pero aquélla sólo arrebatos). Basta reflexionar un poco y siempre encontraremos una culpa que hemos contraído de algún modo frente al género humano (aunque sólo sea a causa de los privilegios de que gozamos, a base de la desigualdad de los hombres en la constitución civil, a causa de la cual otros tienen que sufrir tanto mayores privaciones) para que no reprimamos la noción de deber entregándonos a caprichosas fantasías sobre lo meritorio.

Pero si se pregunta qué es propiamente la moralidad pura por la cual deba probarse la buena ley del contenido moral de toda acción, tengo que confesar que sólo los filósofos pueden hacer dudosa la contestación de esta pregunta, puesto que en el entendimiento humano común tiempo ha que está resuelta, aunque no mediante abstractas fórmulas generales, pero sí por el uso corriente, algo así como la diferencia entre la mano derecha y la izquierda. Vamos a mostrar pues la nota característica de la virtud pura en un ejemplo, imaginando que veamos, por ejemplo, a un muchacho de diez años puesto a juzgar, si necesariamente juzgaría así por sí mismo sin que se lo indicara su maestro. Expliquese la historia de un hombre honrado a quien se invita a secundar a los calumniadores de una persona inocente, aunque de posición modesta (por ejemplo, a Ana Bolena acusada por Enrique VIII de Inglaterra). Se le ofrecen ganancias, es decir, grandes regalos o una elevada distinción,

pero los rechaza. Esto provocará solamente aplauso y aprobación en el alma del oyente, porque es ganancia. Pero ahora empiezan a amenazarlo con pérdidas. Entre esos calumniadores están sus mejores amigos, que ahora le niegan su amistad, próximos parientes que amenazan con desheredarlo (a él que carece de medios propios), personajes poderosos que pueden perseguirlo y ofenderlo en cualquier lugar y estado, y un príncipe que lo amenaza con la pérdida de la libertad y aun de la vida. Pero, para colmar la medida del sufrimiento, para hacerle sentir también el dolor que sólo puede sentir íntimamente el corazón moralmente bueno, imagínese que su familia, amenazada con la más extrema miseria y aflicción, le suplica que ceda, y a él mismo, que aun siendo honrado no está dotado de órganos rígidos, insensibles para la compasión como propia aflicción, en un momento en que desea no haber vivido jamás el día que lo expuso a tan indecible dolor, y, no obstante, se mantiene fiel a su propósito de honradez, sin vacilar o siquiera dudar: mi joven auditor se sentirá progresivamente elevado de la mera aprobación a la admiración y de ésta al asombro y, por último, a la máxima veneración y a un vivo deseo de poder ser él un hombre así (aunque, naturalmente, no en su estado); y, no obstante, la virtud en este caso sólo vale porque cuesta tanto, no porque produzca algo. Toda la admiración y aun la aspiración a ser semejante a ese carácter, se funda totalmente en este caso en la pureza del principio moral que sólo puede representarse de modo que salte a la vista apartando de los móviles de la acción todo cuanto los hombres pueden incluir en la felicidad. Por lo tanto, cuanto más pura se represente la moralidad, tanta más fuerza debe tener sobre el corazón humano. De donde se sigue, pues, que para que la ley de las costumbres y la imagen de la santidad y virtud ejerzan algún influjo en nuestra alma, sólo pueden ejercerla recomendándola como móvil puro, desprendido de consideraciones sobre el bienestar propio, porque es en el sufrimiento donde más sublime se muestra. Pero aquello cuya eliminación fortalece el efecto de una fuerza motora, debió ser un obstáculo. Por consiguiente, toda mezcolanza de móviles que provengan de la felicidad propia, es un obstáculo para proporcionar a la ley moral influencia sobre el corazón del hombre. Yo sostengo, además, que aun en esa admirada acción, si el motivo que hizo que se realizara, era la elevada estima del deber propio, ese respeto por la ley, no una pretensión a la opinión íntima de grandeza de alma y modo de pensar noble y meritoria, es entonces lo que tiene la máxima fuerza sobre el ánimo del espectador y, por consiguiente, el deber y no el mérito es lo que debe tener sobre el ánimo, no sólo la influencia más determinante, sino, mirándolo a la debida luz de su inviolabilidad, la influencia más penetrante.

En nuestra época, en que con sentimientos relajadores, que reblandecen el corazón, o con pretensiones de altos vuelos, que hinchan el corazón y más

bien lo marchitan que lo fortalecen, se pretende lograr más sobre el ánimo que mediante la representación del deber, más indicada para la imperfección humana y para progresar en el bien, se necesita insistir en este método más que nunca. Es completamente contraproducente presentar como modelo a los niños acciones como nobles, generosas y meritorias, con la idea de inducirlos a ellas inspirándoles entusiasmo, pues como están todavía muy lejos de la observancia del deber más común y aun de juzgarlo como es debido, con eso sólo se logrará convertirlos prematuramente en ilusos. Mas aun en el caso de la parte más instruida y experta de los hombres, ese presunto móvil, si no influye perjudicialmente en el corazón, por lo menos no tiene en él efecto moral alguno como el que se quisiera lograr de ese modo.
Todos los sentimientos, sobre todo aquellos de los cuales se pretende que provoquen esfuerzos inauditos, tienen que producir su efecto en el momento de su más elevada vehemencia, pues de lo contrario de nada sirven: el corazón vuelve naturalmente a su movimiento de la vida natural, moderado, y cae de nuevo en la tibieza que antes le era propia, porque se le dio algo que si bien lo excitó, no lo fortaleció. Los principios tienen que erigirse sobre conceptos; sobre cualquier otra base, sólo pueden producirse veleidades que no dan a la persona valor moral, ni siquiera proporcionarle la confianza en sí misma, sin la cual no puede haber la conciencia de su intención moral y de tal carácter, el bien supremo del hombre. Pues bien, estos principios, si se quiere que lleguen a ser subjetivamente prácticos, no deben quedarse en las leyes objetivas de la moralidad para admirarla y ensalzarla respecto de la humanidad, antes bien es preciso considerar su representación en relación con el hombre y su individualidad; en efecto, aquella ley aparece en una figura, sin duda sumamente digna de respeto, pero no tan grata como si perteneciera al elemento al cual está acostumbrado naturalmente el hombre, antes bien lo obliga, a menudo no sin abnegación de su parte, a abandonar ese elemento y entregarse a otro más elevado, en el cual sólo puede mantenerse haciendo grandes esfuerzos y con la incesante preocupación de si reincidiría. En una palabra: la ley moral exige que se la siga por deber, no por predilección, que no debe ni puede suponerse.
Veamos ahora en el ejemplo si en la representación de una acción como noble y generosa hay más fuerza motora subjetiva para un móvil que si sólo se la representara como deber en relación con la seria ley moral. La acción en que alguien, con gran peligro de la vida, intenta salvar a otros del naufragio en el cual acaba perdiendo él la vida, se atribuirá sin duda por una parte al deber, pero por otra, la mayor, también a acción meritoria, pero nuestra estimación por ella se atenúa mucho mediante el concepto de deber hacia sí mismo, que aquí parece un tanto perjudicado. Más decisivo es el magnánimo sacrificio de la vida propia por la salvación de la patria y, no obstante, quedará algún

escrúpulo sobre si es un deber tan perfecto sacrificarse espontáneamente y sin órdenes con este propósito, y la acción no tiene toda la fuerza de un modelo e incentivo a ser imitada. Pero si es un deber ineludible, cuya infracción atenta contra la ley moral en sí y como si dijéramos pisotea su santidad (deberes como los que se suelen dominar para con Dios porque en él nos representamos en sustancia el ideal de la santidad), su observancia con sacrificio de todo cuanto pueda tener algún valor para la más íntima de nuestras inclinaciones, nos inspira el más perfecto respeto y sentimos que nuestra alma se eleva y fortalece con tal ejemplo si por él podemos convencernos de que la naturaleza humana es capaz de elevarse tanto por encima de todo cuanto la naturaleza pueda ofrecer como móviles contrarios. Juvenal expone un ejemplo así en una exaltación que hace sentir vivamente al lector la fuerza del móvil que el deber como deber pone en la ley pura:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro:
Summum credo nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas[32].

Si en nuestras acciones podemos poner algo que tenga el halago de lo meritorio, el móvil está mezclado ya algo con amor a sí mismo, se halla apoyado ya algo por el lado de la sensibilidad. En cambio, sacrificarlo todo a la santidad del deber únicamente y adquirir conciencia de que podemos hacerle porque nuestra propia razón lo reconoce como su imperativo y dice que debe hacerse, es lo que podríamos denominar elevarse totalmente por encima del mundo sensible y, en la misma conciencia de la ley, está inseparablemente unido también como móvil de una facultad que domina a la sensibilidad, aunque no siempre con efecto, que, no obstante, podemos esperar lograrlo gracias a la más frecuente ocupación con él y a los tanteos al principio pequeños de su uso para producir en nosotros el interés moral más grande, pero puro, por ella.

Por lo tanto, la marcha que sigue el método es la siguiente. En primer lugar, lo único que importa es convertir el juicio según las leyes morales en ocupación natural que acompañe todas nuestras acciones libres lo mismo que

[32] Sé buen soldado, buen tutor o aun arbitro íntegro; si alguna vez fueras citado como testigo en una causa ambigua y dudosa, aunque Falarís te ordenare que seas fabo y te impusiera el perjurio llevándote el toro: cree que es peor entuerto preferir la vida al honor, y por la vida perder lo que la hace digna de ser vivida.

la observación de las de los demás, haciendo de él, por decir así, una costumbre y robustecerlo preguntando ante todo si la acción es conforme objetivamente a la ley moral, y a cuál; con ello la atención a aquella ley que sólo ofrece un motivo para sentirse obligado, se distingue de aquella que es realmente obligatoria *(leges obligandi a legibus obligantibus)* (como, por ejemplo, la ley de lo que de mí exige la necesidad de los hombres, a diferencia de lo que requiera de mí su derecho, de las cuales la última me impone deberes esenciales, mientras que la primera sólo accidentales), y así nos enseña a distinguir distintos deberes que convergen en la misma acción. El otro punto hacia el cual debe dirigirse la atención es la cuestión de si la acción se hace también (subjetivamente) por amor de la ley moral y, por consiguiente, no solamente tiene de hecho una rectitud moral, sino también un valor moral por la intención según su máxima. Pues bien, no cabe duda de que este ejercicio y la conciencia de un cultivo -de ella proveniente- de nuestra razón que sólo juzga de lo práctico, tiene que producir cada vez más cierto interés, aun por su ley misma y, por consiguiente, por las acciones moralmente buenas. En efecto, acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el uso ampliado de nuestras potencias cognoscitivas, uso fomentado sobre todo por aquello en que hallamos rectitud moral; porque la razón sólo puede hallarse bien en tal orden de las cosas con su facultad de determinar *a priori* según principios lo que deba hacerse. Si un observador de la naturaleza acaba queriendo objetos que al principio repugnaban a sus sentidos, cuando descubre en ellos la gran conformidad de su organismo con un fin y de esta suerte su razón se nutre contemplándolos, y así Leibniz volvió a colocar sobre su hoja a un insecto que había examinado minuciosamente al microscopio, porque se había sentido ilustrado con su contemplación y tenía como si dijéramos la sensación de que le había hecho un bien.

Mas esta ocupación de la facultad de juzgar que no nos hace sentir nuestras propias potencias cognoscitivas, no es todavía el interés por las acciones y su moralidad misma. Lo único que hace, es que nos entretengamos con tal juicio y da a la virtud y al modo de pensar según leyes morales una forma de belleza que admira, aunque no por eso se busque todavía *(laudatur et alget);* así como todo aquello cuya contemplación provoca subjetivamente una conciencia de armonía de nuestras potencias de representación y en que sentimos fortalecida toda nuestra facultad cognoscitiva (entendimiento e imaginación), producen un agrado susceptible también de ser comunicado a otros, en el cual, no obstante, sigue indiferente para nosotros la existencia del objeto, pues sólo se considera como ocasión de percatarnos de la disposición de los talentos que hay en nosotros y que nos elevan por encima de la animalidad. Pero ahora entra en funciones el segundo ejercicio, a saber, hacer

perceptible con ejemplos la pureza de la voluntad en la exposición viva de la intención moral, primero solamente como perfección negativa de la voluntad si en una acción por deber no influyen en ella móviles de las inclinaciones como motivos determinantes; con ello se mantiene en el alumno la atención sobre la conciencia de su libertad y, aunque esta renuncia produzca al principio una sensación de dolor, se le anuncia empero al propio tiempo, gracias a que ésta lo sustrae a la coacción misma de verdaderas necesidades, una liberación respecto del múltiple descontento en que lo envuelven todas esas necesidades y el espíritu se hace susceptible para la sensación de contento proveniente de otras fuentes. Al fin y a la postre, el corazón se exime y alivia de un peso que siempre lo oprime secretamente, cuando en decisiones morales puras de las cuales se le muestran ejemplos, se descubre al hombre una facultad interna -la libertad interior- que de lo contrario él mismo ni siquiera conoce del todo, para desprenderse de la impetuosa insistencia de las inclinaciones, hasta el punto de que ninguna, ni aun la más preferida, tenga influencia sobre una resolución para la cual debe servirnos ahora nuestra razón. En un caso, en que sólo yo sepa que la sinrazón está de mi lado, aunque la libre confesión de esto y el ofrecimiento de reparación tropiezan con tan gran resistencia por parte de la vanidad, el egoísmo y aun el resentimiento -que por otra parte puede ser legítimo- contra aquel cuyo derecho yo he lesionado, puedo empero pasar más allá de todas estas reservas, se encierra al fin y al cabo una conciencia de ser independiente de inclinaciones y circunstancias fortuitas y de la posibilidad de bastarme a mí mismo, conciencia que siempre puede serme saludable en otro aspecto. Y entonces la ley del deber, gracias al valor positivo que su observancia nos hace sentir, encuentra un acceso más fácil mediante el respeto a nosotros mismos en la conciencia de nuestra libertad. En éste -cuando está bien fundado, cuando el hombre no encuentra nada más vergonzoso que considerarse vil y reprobable a sus propios ojos en el examen de sí mismo- puede injertarse luego toda buena intención moral, porque esto es el mejor guardián, y hasta el único, para impedir que los impulsos ruines y corruptores penetren en el ánimo.

Con esto he querido señalar solamente las máximas más universales de la metodología de una cultura y práctica morales. Como la multiplicidad de los deberes requeriría todavía otras determinaciones especiales para cada una de sus clases y llevaría demasiado lejos este estudio, ruego se me dispense si no me alejo de estos rasgos fundamentales en una obra como ésta que es sólo propedéutica.

CONCLUSIÓN

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo trascendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia. La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo es captable por el entendimiento, y con el cual (y, en consecuencia, al mismo tiempo también con todos los demás mundos visibles) me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquél, sino universal y necesario. La primera visión de una innumerable multitud de mundo aniquila, por así decir, mi importancia como siendo criatura animal que debe devolver al planeta (sólo un punto en el universo) la materia de donde salió después de haber estado provisto por breve tiempo de energía vital (no se sabe cómo). La segunda, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida.

Pero la admiración y el respeto, si bien pueden excitarnos a la investigación, no pueden suplir su deficiencia. ¿Qué hacer pues para emprenderla de modo útil y apropiado a la sublimidad del objeto? Los ejemplos, en este caso, pueden servir de advertencia, pero también de modelo. La contemplación del mundo partió del espectáculo más sublime que puedan presentar los sentidos humanos y que en su vasta extensión pueda soportar nuestro entendimiento, y terminó... con la astrología. La moral comenzó con la más noble propiedad de la naturaleza moral, cuyo desarrollo y cultivo se proyectan hacia infinitos provechos, y terminó... con la exaltación o la superstición. Así ocurre con todos los intentos rudimentarios aun en que la parte principal de la faena corresponde al uso de la razón, que no es como el uso de los pies, que se halla por sí mismo mediante su ejercicio más frecuente, sobre todo cuando se refiere a propiedades que no pueden expo-

nerse tan directamente en la experiencia común. Pero después que, aunque tarde, se puso en boga la máxima de reflexionar previamente todos los pasos que se propone dar la razón, el juicio de universo tomó un cariz totalmente diferente y con él al mismo tiempo un resultado incomparablemente más feliz. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, descompuestos en sus elementos y en las fuerzas que en ellos se manifiestan, y elaborados matemáticamente, acabaron trayendo esa intelección clara, e inmutable para todo el futuro, del universo, de la cual cabe esperar que se amplíe siempre a medida que progrese la observación, pero no debe temerse que retroceda nunca.

Ese ejemplo puede aconsejarnos que sigamos igualmente este camino para el tratamiento de las disposiciones morales de nuestra naturaleza, con la esperanza de obtener también un resultado favorable análogo. Al fin y a la postre tenemos a mano los ejemplos de la razón que juzga lo moral. Descomponiéndolos en sus conceptos elementales y, a falta de la matemática, emplear un procedimiento análogo al de la química, separando lo empírico de lo racional que en ellos se encuentre, y sometiéndolos en repetidos ensayos a la piedra de toque del entendimiento humano, puede alcanzarse la posibilidad de conocer con certidumbre ambos de modo puro y lo que cada uno de ellos puede hacer por sí solo, y de esta suerte prevenir por una parte el extravío de un juicio todavía verde, inexperto, y por otra (lo que es mucho más necesario impedir) las exaltaciones geniales que, como suele suceder con los adeptos de la piedra filosofal, sin la menor investigación metódica de la naturaleza y sin conocimiento de la naturaleza prometen tesoros soñados y se tiran los verdaderos. En una palabra: la ciencia (buscada con crítica e iniciada con método) es la puerta estrecha que conduce a la sabiduría, si por ésta se entiende no solamente lo que debe hacerse sino lo que ha de servir de guía a los maestros para allanar y hacer cognoscible el camino a la sabiduría, que cada cual debe recorrer, y poner a los demás a cubierto de extravíos: una ciencia cuya guar-diana debe seguir siendo siempre la filosofía, en cuyas sutiles investigaciones no debe intervenir para nada el público, aunque sí debe interesarse por las doctrinas que son las que podrán ilustrarlo con la debida claridad después de haber sido elaboradas de este modo.